Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

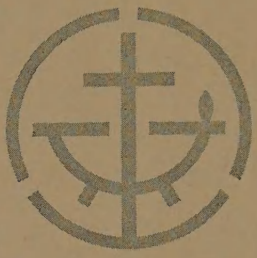
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN
in Darmstadt

1905

Sechster Jahrgang



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

Sechster Jahrgang

1905

GIESZEN

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

1905

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

Seite

Schürer, E., Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte 1

Harnack, A., Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs 67

Krüger, G., Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion 72

Box, G. H., The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas 80

Holtzmann, O., Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte 102

Klostermann, E., Zu den Agrapha 104

Leipoldt, J., Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums 106

Nestle, E., Zum Vaterunser 107

Kabisch, R., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose 109

Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium. II. 135

Bacon, B. W., The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ 153

Fries, S. A., Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11? . . . 159

Bousset, W., Beiträge zur Achikarlegende. I. 180

Vollmer, H., „Der König mit der Dornenkrone“ 194

Nestle, E., Über Zacharias in Matth 23 198

Bacher, W., Cena pura 200

„ Ein Name des Sonntags im Talmud 202

Reitzenstein, R., Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ 203

Klein, G., Mt 6, 2 203

Wagner, W., Über ΣΩΖΕΙΝ und seine Derivata im Neuen Testament 205

Gebhardt, H., Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium 236

Conybeare, F. C., The Authorship of the Contra Marcellum 250

Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe 271

Ter-Minassiantz, E., Neue Peschittahandschriften. I. 282

Wagner, R., Neue Peschittahandschriften. II. 284

Merkel, J., Die Begnadigung am Passahfeste 293

Corssen, P., Der Schluss der Paulusakten 317

Chapman, J., The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae 339

Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. III. [Schluß] 347

Völter, D., Petrusevangelium oder Ägypterevangelium 368

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

Bacher, W., Cena pura 200
„ Ein Name des Sonntags im Talmud 202
Bacon, B. W., The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ 153
Bousset, W., Beiträge zur Achikarlegende. I. 180
Box, G. H., The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas 80
Chapman, J., The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae 339
Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe 271
Conybeare, F. C., The Authorship of the Contra Marcellum 250
Corssen, P., Der Schluss der Paulusakten 317
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. III. [Schluß] 347
Fries, S. A., Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11? . . . 159
Gebhardt, H., Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium 236
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium. II. 135
Harnack, A., Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs 67
Holtzmann, O., Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte 102
Kabisch, R., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose 109
Klein, G., Mt 6, 2 203
Klostermann, E., Zu den Agrapha 104
Krüger, G., Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion 72
Leipoldt, J., Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums 106
Merkel, J., Die Begnadigung am Passahfeste 293
Nestle, E., Zum Vaterunser 107
„ Über Zacharias in Matth 23 198
Reitzenstein, R., Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ 203
Schürer, E., Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte 1
Ter-Minassiantz, E., Neue Peschittahandschriften 282
Vollmer, H., „Der König mit der Dornenkrone“ 194
Völter, D., Petrusevangelium oder Ägypterevangelium 368
Wagner, R., Neue Peschittahandschriften 284
Wagner, W., Über ΩΖΕΙΝ und seine Derivata im Neuen Testament 205

Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte.

Von D. Emil Schürer, Professor in Göttingen.

1. Die jüdische Woche.

Im ersten Korintherbriefe gibt der Apostel (16, 2) die Weisung, ein jeder solle immer am ersten Tage der Woche (κατὰ μίαν σαββάτου) von seinen Einkünften etwas zurücklegen, damit die Kollekte nicht erst, wenn er selbst komme, gesammelt werden müsse. In der Apostelgeschichte aber erwähnt der Verfasser der „Wirquelle", also ein sicherer Gewährsmann, daß die in der Begleitung Pauli befindlichen Christen einst am ersten Tage der Woche zum Brotbrechen, d. h. zum gemeinsamen Brudermahl, zusammenkamen (Act 20, 7: ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Wir dürfen annehmen, daß dies nicht nur ein Einzelfall war, sondern daß die Zusammenkunft zum Brotbrechen am ersten Tage der Woche in den paulinischen Kreisen Sitte war. Da aber das Brotbrechen ein religiöser Akt war, ist der Schluß berechtigt, daß der erste Tag der Woche überhaupt der Tag der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen war. Dies wird durch die späteren Zeugnisse bestätigt. Der „Tag des Herrn", d. h. der erste Tag der Woche, an welchem der Herr auferstanden ist, ist der Tag der gottesdienstlichen Versammlung. Es genügt für unsern Zweck, die ältesten Zeugnisse hierüber, und überhaupt über die Auszeichnung dieses Tages hierherzusetzen.[1] Als irgendwie bedeutsam erscheint der Tag bereits Apoc. Joh. 1, 10:

[1] Vgl. Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche, 1878, abgedruckt in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894, S. 196—240 und 310—333. Harnacks Kommentar zu Didache 14, 1 (Texte und Untersuchungen II, 1, 1884, S. 53f.). Ders., Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, zu v. 35 und 50 (Texte und Untersuchungen IX, 2, 2. Aufl. 1893, S. 67). Hotham, Art. Lord's Day in: Dictionary of Christian Antiquities II, 1880, p. 1042—1056. Kraus Real-Enzykl. der christlichen Altertümer, II, S. 768f. Zöckler in Herzogs Real-Enzykl., 2. Aufl. XIV, 428ff. Deißmann, Art. Lord's Day in der Encyclopaedia Biblica, III, 1902, col. 2813ff.

ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Als Festtag der Christen im Gegensatz zum Sabbat der Juden bei Ignatius, ad Magnesios 9: μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν. Die gottesdienstliche Feier wird angeordnet in der Didache 14, 1: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε ἐξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Sie wird als Tatsache vorausgesetzt Barnab. 15, 9: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. Die Bezeichnung des Tages als des achten ist ebenso zu verstehen, wie wenn die Römer, die eine achttägige Woche hatten, von *nundinae* sprechen. Der achte wird zugleich wieder als erster gezählt, so daß tatsächlich Intervalle von sieben Tagen entstehen.[1] Justin der Märtyrer schließt sich in der für Heiden geschriebenen Apologie dem heidnischen Sprachgebrauch an, indem er sagt, daß der Gottesdienst der Christen stattfinde τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ (Apol. I, c. 67). Die Bezeichnung κυριακή für den Auferstehungstag findet sich auch Evang. Petri Vers 35 u. 50. Die gottesdienstliche Feier bezeugt ferner Dionysius von Korinth bei Euseb. H. E. IV, 23, 11: Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν. Melito schrieb bereits ein Buch περὶ κυριακῆς (Euseb. H. E. IV, 26, 2).

Mit der christlichen Feier des Tages ist demnach auch die christliche Benennung als κυριακή sehr früh durchgedrungen.[2] Aber die älteste Bezeichnung an den beiden Grundstellen des NT. (1 Cor 16, 2. Act 20, 7) als ἡ μία τοῦ σαββάτου oder τῶν σαββάτων (der Sing. ist an der ersten, der Plur. an der zweiten Stelle entscheidend bezeugt, beides ist = Woche) läßt keinen Zweifel darüber, daß die jüdische Woche die Grundlage bildet. Sie ist in den heidenchristlichen Gemeinden von An-

[1] Die Bezeichnung „achter Tag" findet sich auch sonst häufig. S. Zahn, Skizzen S. 315. Ausdrücklich hebt Justin. Dial. c. Tryph. c. 41 fin. die Identität des ersten und achten hervor. Noa mit seinen drei Söhnen und ihren Frauen, also acht Personen, sind dem Justin ein Symbol des achten Tages, an welchem Christus auferstanden ist (Dial. 138). Nach Tertullian, de idololatr. 14 fin. feiern die Christen *octavo quoque die*. Mehr Material bei Zahn a. a. O. Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 185.

[2] Ein Analogon zu diesem christlichen Sprachgebrauch — aber auch nur ein solches — ist es, wenn im ägyptischen und kleinasiatischen Kalender der Kaiserzeit gewisse Tage als Σεβασταί bezeichnet werden. Es scheint sich um die Geburtstage der Kaiser oder die Tage ihres Regierungsantrittes zu handeln, und zwar nicht nur um deren jährliche, sondern auch um deren monatliche Feier. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, S. 45f. Ders., Encyclopaedia Biblica, III, 2816. Thumb, Zeitschrift für deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 165. Auch meine Bemerkungen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. 1901, S. 51f.

fang aufgenommen worden; und nach ihr ist die regelmäßige periodische Wiederkehr der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde bemessen worden. Dem entsprechend sind denn auch die übrigen Wochentage in jüdischer Weise bezeichnet worden. Die jüdische Art der Bezeichnung ist die einfache Zählung. Schon im Schöpfungsbericht der Genesis werden ja die Tage einfach gezählt. Und noch die rabbinische Literatur (Mischna, Talmud, Midrasch, Targum) kennt keine andere Art der Benennung. So werden z. B. in der Mischna am Schlusse des Traktates Tamid die Psalmen namhaft gemacht, welche an jedem Tag der Woche nach der Darbringung des Brandopfers im Tempel von den Leviten gesungen wurden (Tamid VII fin.). Es wurden gesungen

בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן	„am ersten Tag“	Ps. 24
בַּשֵּׁנִי	„am zweiten“	Ps. 48
בַּשְּׁלִישִׁי	„am dritten“	Ps. 82
בָּרְבִיעִי	„am vierten“	Ps. 94
בַּחֲמִישִׁי	„am fünften“	Ps. 81
בַּשִּׁשִּׁי	„am sechsten“	Ps. 93
בַּשַּׁבָּת	„am Sabbat“	Ps. 92.

Für fünf dieser Psalmen finden sich die entsprechenden Notizen auch in der griechischen Übersetzung der LXX, jedesmal in der Überschrift. Sie lauten hier: Ps 24 (LXX 23): τῆς μιᾶς σαββάτων (Vat.) oder τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Pap. Lond.), oder μιᾷ σαββάτου (Alex.). — Ps 48 (LXX 47): δευτέρᾳ σαββάτου. — Ps 94 (LXX 93): τετράδι σαββάτων (Vat.) oder σαββάτου (Alex.). — Ps 93 (LXX 92): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ. — Ps 92 (LXX 91): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου. — In der alten lateinischen Übersetzung hat sich auch für Ps 81 die Notiz erhalten: quinta Sabbati, was aus einer griechischen Vorlage stammen muß (wie Vet. Lat. überhaupt).

Andere Beispiele aus der Mischna für die Bezeichnung der Wochentage sind folgende. Nach Megilla III, 6; IV, 1 wurden die Wochengottesdienste in der Synagoge gehalten בשני ובחמישי „am zweiten und am fünften“. — Nach Taanith II, 9 wurden öffentliche Fasttage in der Weise angeordnet, daß zunächst drei Fasttage angesagt wurden, nämlich שני וחמישי ושני „der zweite und fünfte und zweite“, dann mit dem fünften, zweiten und fünften fortgefahren wurde usw. — Der Traktat Kethuboth beginnt mit folgender Bestimmung (I, 1): „Die Hochzeit einer Jungfrau findet statt am vierten Tage (ליום הרביעי), die einer Witwe am fünften Tage (ליום החמישי); ersteres weil in den Städten die Gerichte zweimal in der Woche Sitzung hielten, am zweiten und am fünften Tage (ביום השני

וביום החמישי), folglich der Ehemann, welcher über Mangel der Jungfrauschaft Klage hatte, sie sogleich morgens vor Gericht anbringen konnte."

Das jüdische Fasten am zweiten und fünften Wochentage wird auch in christlichen Quellen erwähnt, auch hier mit derselben Bezeichnung der Wochentage. Didache c. 8: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. Constit. apost. VII, 23 (ebenso). Epiphan. haer. 16, 1: ἐνήστευον δὲ τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην. Der christliche Josephus (10. Jahrh. nach Chr.) erörtert in seinem Hypomnesticum c. 145 (Fabricius, Codex pseudepigr. II, 332) die Frage: διατί οἱ Ἰουδαῖοι τὴν δευτέραν τῶν σαββάτων καὶ τὴν πέμπτην νηστεύουσιν.

Von großem Interesse würde eine von Wetstein, Nov. Test. I, 543 (zu Matth 27, 62) angeführte Stelle aus Dioskorides sein, wenn sie nämlich wirklich von Dioskorides herrührte. Dieser zur Zeit Neros, etwa gleichzeitig mit dem älteren Plinius, lebende griechische Arzt hat ein berühmtes Werk über die materia medica (περὶ ὕλης ἰατρικῆς) geschrieben, in welchem sich nach der editio Aldina in dem Abschnitt περὶ ἀρνογλώσσου (über die Schafzunge) die Bemerkung findet, daß nach der Meinung der „Syrer" eine aus dieser Pflanze und aus Minze hergestellte Brühe, mit Honig gemischt, die Fieber heile, wenn sie „am zweiten und vierten Tage und am Rüsttage" gegeben werde, Buch II c. 328 (nach anderer Zählung II, 152): οἱ δὲ Σύροι τὸν τούτου ζωμὸν καὶ τῆς καλαμίνθης σὺν μέλιτι φασὶ τοὺς πυρετοὺς θεραπεύειν διδόμενον δευτέρᾳ καὶ τετάρτῃ καὶ παρασκευῇ· τοῦτο ὡς μυστήριόν τι δέχου· ἔστι γὰρ ἀληθέστατον καὶ διὰ πείρας. Die ganze Stelle steht aber nicht in den jetzt bekannten Handschriften und erweist sich auch durch die Bezeichnung der Wochentage, namentlich durch den Ausdruck παρασκευή, als Glosse von jüdischer oder christlicher Hand.[1] Immerhin ist sie auch so noch der Erwähnung wert.

Wie in der Mischna, so werden auch in Talmud, Midrasch und Targum die Wochentage lediglich durch Zählung unterschieden. Eine Anzahl Beispiele hat bereits Lightfoot gesammelt.[2] Es seien

[1] S. Dioscoridis *De materia medica libri quinque* ed. Sprengel, 2 Bde. 1829—1830 (= *Medicorum graecorum opera* ed. Kühn, vol. XXV—XXVI), vol. I, p. 270 sq.

[2] Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 1638, zu Matth 28, 1 (Opera II, 389), hiernach Otho, *Lexicon rabbinicum*, 1675, s. v. Hebdomas, p. 239 sq. — Lightfoot nennt folgende: bab. Makkoth 5ª בחד בשבא „am ersten in der Woche", בתרי בשבא „am zweiten in der Woche." — bab. Kethuboth 2ª אחד בשבת, שני בשבת, שלישי בשבת. — Glosse zu Para II ברביעי בשבת. — jer. Megilla 75ª בחמישי בשבת, ebenso bab. Baba kamma 82ª. Das. auch

außerdem hier noch einige Stellen genannt, an welchen die ganze Reihe aufgezählt wird. Im Midrasch *Bereschith rabba* c. XI gegen Ende lautet sie: 1. חד בשבתא, 2. תרי, 3. תלתא, 4. ארבעתא, 5. חמישתא, 6. ערובתא (Rüsttag, παρασκευή), 7. שבתא. — Im Targum zu Esther 2, 9 (Lagarde, *Hagiographa chaldaice* 1873):

בחד בשבתא	„am 1. in der Woche“
בתרין בשבתא	„am 2. in der Woche“
בתלת בשבתא	„am 3. in der Woche“
בארבע בשבתא	„am 4. in der Woche“
בחמש בשבתא	„am 5. in der Woche“
בשיתא בשבתא	„am 6. in der Woche“
ביומא דשבתא	„am Tag des Sabbat.“

Lehrreich ist besonders *bab. Schabbath* 156a[1]. Es kommt hier die Ansicht zum Ausdruck, daß der Tag der Geburt entscheidend ist für Charakter und Schicksal des Menschen. Wer am Sonntag geboren wird, hat eine hohe Stellung zu erwarten, der Montag sieht Jähzornige, der Dienstag Reiche, der Mittwoch Gelehrte, der Donnerstag Wohltäter, der Freitag Fromme das Licht der Welt erblicken. Die Sabbatkinder sterben auch am Sabbat, weil ihre Geburt zur Verletzung der sabbatlichen Ruhe Veranlassung gab.[2] Die Bezeichnung der Wochentage ist hier folgende:

בחד בשבא[3]	„am 1. in der Woche“
בתרי בשבא	„am 2. in der Woche“
בתלתא בשבא	„am 3. in der Woche“
בארבעא בשבא	„am 4. in der Woche“
בחמשא בשבא	„am 5. in der Woche“
במעלי שבתא	„am Rüsttag auf Sabbat“[4]
בשבתא	„am Sabbat.“

An derselben Stelle (*bab. Schabbath* 156a) wird aber unmittelbar darauf noch eine andere Ansicht erwähnt: nämlich: daß nicht der Stern des Tages, sondern der Stern der Stunde entscheidend sei für das Geschick, d. h. der in der Geburtsstunde herrschende Planet. Die sieben Planeten werden dabei in folgender Reihe aufgezählt:

חַמָּה Sonne
נוֹגָהּ Venus
כּוֹכָב Merkur

ערב השבת „Rüsttag auf Sabbat“. — bab. Baba kamma 37b חמישי בשבת וערב שבת ושבת „am fünften in der Woche und am Rüsttag auf Sabbat und am Sabbat.“

1 Text mit deutscher Übersetzung in: Der babylonische Talmud herausg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. I, 1897, S. 715.

2 Diese Inhaltsangabe nach Löw, Gesammelte Schriften, II, 120.

3 Die Münchener Handschrift hat statt בשבא durchgängig בשבתא.

4 מעלי heißt eigentlich: das Untergehen der Sonne, und ist dann, wie Hebr. ערב und aram. ערובתא, so viel wie „Vorabend“, Rüsttag.

לְבָנָה Mond
שַׁבְתַּי Saturn
צֶדֶק Jupiter
מַאְדִּים[1] Mars.

Der astrologische Glaube an die das Geschick der Menschen beherrschende Macht der Planeten hat also auch in jüdischen Kreisen Aufnahme gefunden.[2] Ja die Juden kennen auch die uns geläufige, im Abendlande zur Herrschaft gelangte Zuweisung der sieben Wochentage an die sieben Planeten.[3] Trotzdem sind im Bereiche des rabbinischen Altertums nie die Wochentage nach den Planeten genannt worden.[4] Nur das Umgekehrte ist in einem Falle eingetreten: der Saturn heißt שבתי, offenbar weil er am Sabbat herrscht. Hier wird also

---

[1] Dieselben Namen der Planeten z. B. auch *Bereschith rabba* c. X (kritische Ausg. von Theodor, 1. Lieferung 1903, S. 76): „Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Monaten, nämlich die Sonne (חמה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Jahren, nämlich der Jupiter (צדק). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Tagen, nämlich der Mond (לבנה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Jahren, nämlich der Saturn (שבתי). Dazu kommen Merkur (כוכב), Venus (נוגה) und Mars (מאדים), welche vollenden ihre Bahn in 480 Jahren.“ — Die vier ersten Angaben sind annähernd richtig; die letzte absurd und sicher ein späterer Zusatz, der überdies korrumpiert ist, denn statt „480 Jahre“ wird ursprünglich „480 Tage“ gestanden haben, was als Umlaufszeit des Mars galt (s. Theodors Kommentar). — Andere Namen nennt Epiphanius als die bei den Juden üblichen (haer. 16, 2) ἥλιος ἡμὰ καὶ σέμες, σελήνη ἰέρεε καὶ ἀλβανά ... Ἄρης χωκὲβ Ὀκμώλ. Ἑρμῆς χωκὲβ Ὀχμόδ. Ζεὺς χωκὲβ Βάαλ. Ἀφροδίτη Σερούα ἤτοι Λουήδ. Κρόνος χωκὲβ Σαβήθ. Die Rätsel, welche Epiphanius damit aufgibt, sind meines Wissens bis jetzt nicht alle gelöst.

[2] Vgl. Löw, Die Astrologie bei den Juden (Gesammelte Schriften, Bd. II, 1890, S. 115—131). Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II, Art. „Astronomie“. Karppe, *Quelques mots d'astrologie talmudique (Journal asiatique.* IX^me^ Série, t. V, 1895, p. 316—339) [Kommentar zu *Schabbath* 156^a^ nebst Erklärung der jüdischen Planetennamen].

[3] *Pirke derabbi Elieser* c. 6 (ich gebe die Stelle nach der mir allein zugänglichen lat. Übersetzung von Vorstius *Capitula R. Elieser, ex Hebraeo in Latinum translata per Guil. Henr. Vorstium, Lugd. Bat. 1644): Omnes stellae serviunt septem stellis horarum earumque nomina sunt* כל״ש צמח״ן *Mercurius, Luna, Saturnus, Jupiter, Mars, Sol, Venus. Isti famulantur septem diebus hebdomadae. Primae diei Mercurius et Sol. Secundae Jupiter et Luna. Tertiae Venus et Mars. Quartae Saturnus et Mercurius. Quintae Sol et Jupiter. Sextae Luna et Venus. Septimae Mars et Saturnus.*

[4] Prof. Bacher, einer der ersten Kenner dieser Literatur, schreibt mir: „Eine Benennung der Tage nach den Planeten ist mir weder aus talmudischer noch aus nachtalmudischer Zeit bekannt. Immer ist die numerierende Bezeichnung der Wochentage üblich gewesen.“ — Auf einer lateinischen Grabschrift in Rom, datiert vom Jahre 387 n. Chr. (*Valentiniano III et Eutropio cnss.*), welche wegen des darin vorkommenden Namens *Barvalentini* vielleicht für jüdisch zu halten ist, findet sich allerdings das Datum *Kal. Octobris die Benere (De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, p. LXXIV).* Aber diese ganz vereinzelt dastehende Ausnahme bestätigt nur die Regel, falls die Inschrift überhaupt jüdisch ist.

nicht der Tag nach dem Stern, sondern der Stern nach dem Tag genannt.

Eine besondere Bezeichnung ist, abgesehen vom Sabbat, nur für den sechsten Wochentag üblich gewesen. Er hat als „Rüsttag" auf den Sabbat eine besondere Bedeutung und wird daher auch hiernach genannt. In der Mischna, und überhaupt im Bereich der hebräischen Literatur, heißt er ערב שבת „Vorabend" auf Sabbath.[1] Die entsprechende aramäische Form ist עֲרוּבְתָּא, meist ohne שבתא, z. B. an der oben schon mitgeteilten Stelle *Bereschith rabba* c. XI; mehr bei Levy, Wörterb. s. v. Gleichbedeutend ist מַעֲלֵי eigentlich „Sonnenuntergang", wofür ebenfalls oben schon ein Beispiel gegeben ist (*bab. Schabbath* 156a, vgl. auch Levy, Wörterb. s. v.). — Im Griechischen kommt schon bei den LXX προσάββατον vor in der Überschrift zu Ps 93 (LXX 92); dasselbe auch Judith 8, 6: Judith fastete χωρὶς προσαββάτων καὶ σαββάτων, und Ev Marc 15, 42: ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. — Die Bedeutung als „Rüsttag" wird ausgedrückt durch die Bezeichnung παρασκευή, die sich schon in einem Erlaß des Augustus findet (Joseph. Antt. XVI, 6, 2: die Juden sollen nicht zum Erscheinen vor Gericht gezwungen werden ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ); ferner an der oben S. 4 mitgeteilten interpolierten Stelle bei Dioscorides l. II, c. 328, und im Neuen Testament (Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42).[2] Aus späterer Zeit mag noch erwähnt werden Synesius, epist. 4: ἡμέρα ἣν ἥντινα ἄγουσιν οἱ Ἰουδαῖοι παρασκευήν. — Eigentümlich ist der durch die Kirchenväter bezeugte Gebrauch der lateinisch redenden Juden der Kaiserzeit, den Tag vor Sabbat *cena pura* zu nennen. Ausdrücklich sagt dies Augustin in Joann. 120, 5 (Migne, Patrol. lat. 35, 1954): *propter parasceven quam cenam puram Iudaei latine usitatius apud nos vocant. Ejusd. Sermo* 220 (Migne 38, 1090): *usque ad parasceven quam Iudaei etiam cenam puram vocant.* Die Bezeichnung war so gebräuchlich, daß die Übersetzer griechischer Texte ohne weiteres παρασκευή durch *cena pura* wiedergeben. So hat der lateinische Evangelientext des *codex Cantabrigiensis* Matth 27, 62: *in crastinum autem quae est post cena purā convenerunt principes sacerdotum.*[3] Andere altlateinische Texte bieten

[1] Z. B. Taanith II, 10. Chullin I fin. Analog auch ערב יום טוב, ערב הפסח, s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. s. v.

[2] Zum Sprachgebrauch des Neuen Testamentes vgl. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 114ff.

[3] Mc 15, 42 ist *parasceve* beibehalten, Lc 23, 54 steht *dies ante sabbatum* (griech. ἡμέρα προσαββάτου), Joh 19 fehlt in der Handschrift. S. *Bezae codex Cantabrigiensis ed. Scrivener, Cambridge 1864.*

dieselbe Übersetzung auch Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42; Judith 8, 6 (s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 306f.). Bei Irenäus I, 14, 6 ist ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευή wiedergegeben durch *in sexta die quae est in cena pura.* Vgl. V, 23 s. fin. *parasceve quae dicitur cena pura id est sexta feria.* Bei Tertullian adv. Marcion V, 4 wird Gal 4, 10 in folgender Weise reproduziert: *dies observatis et menses et tempora et annos et sabbata, ut opinor, et cenas puras et jejunia et dies magnos.* Den judaisierenden Heiden sagt Tertullian ad nationes I, 13: *Iudaei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum etc.*[1]

Die bisher nachgewiesene jüdische Bezeichnung der Wochentage ist fast unverändert zu den Christen übergegangen. Wenn wir von der zuletzt erwähnten Singularität der lateinischen Juden und von der Benennung des ersten Tages als κυριακή absehen, so werden sämtliche Wochentage von den Christen ebenso bezeichnet wie von den Juden. Selbst das hebräische σάββατον oder σάββατα in der Bedeutung „Woche" ist bei Bezeichnung der einzelnen Tage beibehalten.[2] Ein merkwürdiges Zeugnis dafür, daß dies gerade im vulgären Sprachgebrauch üblich war, bietet eine Homilie *in dominicam resurrectionem*, welche dem Hesychius von Jerusalem (5. Jahrh. n. Chr.), oder dem

---

[1] Eine befriedigende Erklärung dieses Sprachgebrauches ist bis jetzt nicht gegeben. Was Rönsch a. a. O. darüber beibringt, ist nicht ausreichend. Jedenfalls kann *pura* nicht im Sinne der levitischen Reinheit gemeint sein, denn in diesem Sinne hat der Jude täglich, nicht bloß am Rüsttag oder Sabbat, „reine Speise" gegessen. Prof. Bacher macht mich darauf aufmerksam, daß *purus* wohl dem hebräischen נָקִי entspricht. Dieses heißt im rabbinischen nicht nur „rein", sondern auch „fein" (von feinerer Qualität). So heißt das Kleid, das man am Sabbat trägt, כסות נקייה (Schabbath 119[a] unten), wohl nicht nur, weil es rein gewaschen, sondern auch, weil es „feiner" war als das Werktagskleid. „Feines Brot" heißt פת נקייה (jer. Schekalim c. V, 48[d] letzte Zeile) oder פיתא נקייא (jer. Schebiith VI, 36[b] letzte Zeile, jer. Gittin I, 43[c], Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. נקי und לתת). So könnte *cena pura* die „feine Mahlzeit" sein, die für den Sabbat (an welchem es Pflicht war, gut zu essen) zubereitet wurde; und da die Zubereitung am Rüsttag geschehen mußte, könnte dieser davon den Namen haben. Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit" erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen wurde. Am Rüsttag genoß man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbats die gebührende Ehre erweisen zu können. Aber „einfach, frugal" kann *purus* schwerlich heißen.

[2] Der Gebrauch von σάββατον oder σάββατα in der Bedeutung „Woche" ist aus dem Neuen Testamente bekannt (Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 18, 12; 24, 1; Joh 20, 1. 19; Act 20, 7; 1 Cor 16, 2). Vgl. auch die oben S. 3 angeführten Stellen der LXX. Auch in der Mischna ist שבת das gewöhnliche Wort für „Woche". Megilla III, 4. Kethuboth I, 1. Nedarim VIII, 1. Baba mezia IX, 11. Baba bathra V, 10. Ebenso im Aramäischen, wofür oben bereits Beispiele gegeben sind. Der Plural lautet hebr. שבתות Schebiith II, 6.

Gregor von Nyssa zugeschrieben wird.[1] Es heißt hier (ed. Combefis p. 748, Migne t. 46, col. 632): κάββατα δὲ τὴν πᾶσαν ἑβδομάδα καλεῖν Ἑβραίοις ἔθος. αὐτίκα γοῦν οἱ εὐαγγελισταὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων φασί, δέον[2] τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος εἰπεῖν. οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ κεχρήμεθα, δευτέραν σαββάτων καὶ τρίτην σαββάτων προσαγορεύοντες τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην τῆς ἑβδομάδος ἡμέραν. Also gerade im vulgären Sprachgebrauch der griechischen Kirche (ἐν τῇ συνηθείᾳ) ist die rein jüdische Terminologie δευτέρα σαββάτων, τρίτη σαββάτων herrschend geblieben. Ähnlich äußert sich übrigens auch Eusebius, *Quaest. evang. ad Marinum* II, 1 (Migne, *Patrol. gr.* t. 22, col. 941 C): ἔθος δὲ ὅλην τὴν ἑβδομάδα σάββατον καλεῖν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας οὕτως ὀνομάζειν. λέγεται γοῦν παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων· ἐν δὲ τῇ συνηθείᾳ δευτέρα σαββάτων καὶ τρίτη σαββάτων καὶ τετάρτη σαββάτων. Daß dieser „vulgäre Sprachgebrauch" auch von gebildeten Schriftstellern nicht verschmäht wurde, werden zahlreiche noch anzuführende Beispiele dartun. — Abgesehen von dieser Verbindung δευτέρα σαββάτων usw. ist die gewöhnliche Bezeichnung für „Woche" bei den Griechen ἑβδομάς (so schon Philo), bei den Lateinern *septimana* oder *hebdomada*.[3]

Ich gebe zunächst noch einiges patristische Material über die Benennung der Wochentage überhaupt und sodann eine Anzahl Belege für jeden Wochentag im einzelnen.

In der syrischen Didaskalia c. XXI werden in einer längeren Erörterung die Wochentage stets so bezeichnet: „am zweiten in der Woche", „am dritten in der Woche", „am vierten in der Woche", „am fünften in der Woche" (oder statt „in der Woche" der gen. „der Woche"). S. Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalia 1904, S. 106ff. — Epiphanius, haer. 70, 12 (gegen die Audianer): καὶ ἐὰν μὲν ᾖ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης τῇ δευτέρᾳ τῶν σαββάτων, εἰς μέσον ἄγεται τὸ θῦμα τοῦ προβάτου, ἐάν τε τρίτῃ σαββάτων, ἐάν τε τετάρτῃ σαββάτων, ἐάν τε πέμπτῃ σαββάτων, ἐάν τε προσαββάτῳ, ἐάν τε σαββάτῳ. — Hieronymus, Epist. 120, 4 (opp. ed. Vallarsi I, 825): *Una sabbati, dies dominica intelligenda est, quia omnis hebdomada in sabbatum et in primam et secun-*

---

1 Unter dem Namen des Hesychius von Jerusalem hat sie Combefis, *Patrum Bibliothecae Novum auctarium* t. I herausgegeben; unter den Werken des Gregor von Nyssa steht sie bei Migne, *Patrol. gr.* t. 46.

2 Migne δέ, wodurch der Text sinnlos wird.

3 Über diese Form s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 258; über die Häufigkeit des Gebrauches: Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 176.

dam et tertiam et quartam et quintam et sextam sabbati dividitur, quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant. — Augustinus, in Psalm 80, c. 2 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1034): *Quare et quinta sabbati? . . . Prima sabbati dicitur primus dies, quem dominicum etiam nominamus; secunda sabbati secundus dies; tertia sabbati tertius dies; quarta sabbati quartus; quinta ergo sabbati quintus a dominico die; post quem sexta sabbati sextus dies; et ipsum sabbatum septimus dies.* — Vgl. auch Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 185 f.

Der zweite Tag. Const. apost. II, 47: τὰ δικαστήρια ὑμῶν γινέσθω δευτέρᾳ σαββάτων. V, 13: ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. V, 14: ἤρξαντο γὰρ τὴν κατὰ τοῦ κυρίου ἐπιβουλὴν ποιεῖσθαι δευτέρᾳ σαββάτων μηνὶ πρώτῳ, ὅς ἐστι Ξανθικός· καὶ τῇ τρίτῃ τοῦ σαββάτου παρέτεινεν ἡ σκέψις, τῇ δὲ τετράδι ὥρίσαντο σταυρῷ ἀνελεῖν αὐτόν, . . . καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα . . . . παρασκευῆς οὔσης τῷ ἄρχοντι τῶν Ῥωμαίων παρέδωκαν αὐτὸν Πιλάτῳ (die Stelle geht parallel mit Didasc. syr. c. XXI). V, 18: ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας μέχρι τῆς παρασκευῆς. — Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV, 19 (opp. ed. Petschenig): *et ita secunda sabbati post matutinos hymnos aliis rursum succedentibus utensilia in quibus ministraverunt ac vasa consignant.* — Corp. Inscr. Graec. 9891 = Inscript. graecae Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2559 (christl. Grabschrift aus Trier, datiert vom J. 409): μηνὶ Πανήμου ιβ ἡμέρᾳ ΚΙ (lies τῇ) β'. Dieselbe Grabschrift auch bei Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande I, 1890, n. 163, der ΚΙΒ = κυριακῇ lesen will. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.

Der dritte Tag. Const. apost. V, 14 (s. beim vorigen).

Der vierte Tag. Hier ist τετάρτη selten; gewöhnlich steht dafür τετράς. Ersteres z. B. Athanasius, *Hist. Arian.* c. 55 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 760): τῶν δὲ λαῶν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ συνελθόντων· τετάρτη γὰρ ἦν σαββάτου. — Dagegen Didache XII apost. c. 8: ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. — Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75: οἶδεν αὐτὸς καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω. — Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). V, 15: τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν. Ähnlich V, 20 (ed. Lagarde p. 155, 22) und VII, 23. — Petrus Alex. canon. 15 (bei Routh, *Reliquiae sacrae* IV, 45): οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευὴν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προστέτακται. — Euseb., *De martyribus Palaestinae*

I, 2: ἡμέρᾳ τετράδι καββάτου. — Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (Migne, *Patrol. gr.* 26, 1292): ἡ νηστεία φυλάττεται . . . τετράδι καὶ προσαββάτῳ. — Epiphan. *Expositio fidei* § 22: συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων . . . τετράδι δὲ καὶ ἐν προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης. Idem, haer. 75, 6: τίνι δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν πᾶσι κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετρὰς καὶ προσάββατον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὡρισμένη.[1] — Tertullianus, *De jejunio* c. 2: *stationum, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae*[2] *et sextae.* Ibid. c. 10: *quarta sabbati et sexta.* Ibid. c. 14: *cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus?* — Origenes, *In Leviticum Homil.* X s. fin. (opp. ed. Lommatzsch IX, 372): *Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter jejunamus.*

Der fünfte Tag. Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). — Euseb., *De solemnitate paschali* c. 9 (Migne, *Patrol. gr.* 24, 704): αὐτὸς δὲ πρὸ ὅλης ἡμέρας τῇ πέμπτῃ τοῦ καββάτου τοῖς μαθηταῖς συνανέκειτο. — Corp. Inscr. Graec. n. 6403 (Grabschr. zu Rom, wahrscheinlich christlich): Ζωσιμίων ἔζησεν ἔτη λ, ἐτελεύτησεν ἡμέρᾳ πέμπτῃ. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.[3]

Der Rüsttag. Die Bezeichnung als „sechster Tag" ist nicht gewöhnlich, kommt aber doch zuweilen vor. Tertullian, *De jejun.* 10 und 14 (s. oben beim vierten Tag). — Johannes Cassianus, *De inst. coenob.* III, 9: *domino ac salvatore nostro sexta sabbati crucifixo. Id. contra Nestor.* VI, 23, 3: *post sextam sabbati qua crucifixus est.* — Bei Euseb. *Vita Const.* IV, 18 findet sich τὰς πρὸ τοῦ καββάτου (denn so ist dort zu lesen).[4] — προσάββατον haben Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (s. die Stelle oben beim vierten Tage) und Epiphanius haer. 70, 12; *expositio fidei* § 22, haer. 75, 6 (auch diese Stellen sind bereits mitgeteilt). — Die gewöhnliche Bezeichnung des sechsten Tages ist aber παρασκευή. Zahlreiche Belege dafür sind bereits oben mitgeteilt (beim

[1] Thumb, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 168, weist darauf hin, „daß z. B. auch im attischen Kalender bei der Durchzählung der Dekaden gewöhnlich die Ordinalzahl, für den vierten Tag aber immer die Form τετράς gebraucht wird." Analog ist der Gebrauch von ἑβδομάς, das nicht nur Woche, sondern auch Sabbat heißt (Thumb, S. 165 f.).

[2] *feria* ist bekanntlich im kirchlichen Latein = „Wochentag". Wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist, ist dunkel. Vermutungen darüber s. bei Ideler, Chronologie II, 180 f. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit (1897) S. 58 f. Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 186.

[3] Noch Einiges bei Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (1888) s. v. πέμπτος.

[4] S. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, S. 327 f.

zweiten Tag: Const. apost. V, 13. 14. 18, beim vierten Tag: Didache c. 8. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. Const. apost. V, 15. 20; VII, 23. Petrus Alex. canon 15). — Vgl. ferner *Martyrium Polycarpi* c. 7: τῇ παρασκευῇ. — Irenaeus I, 14, 6 (griechisch erhalten bei Epiphan. haer. 34, 7 und Hippolytus, *Philosophum.* VI, 47): ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευή. — Euseb., *De martyr. Palaestinae* c. 4 fin. Ξανθικοῦ μηνὸς δευτέρᾳ . . . ἡμέρᾳ παρασκευῆς. — Corp. Inscr. Graec. n. 9886 = *Inscript. graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 2492 (christliche Grabschrift zu Vienna in Gallien, datiert v. J. 441 n. Chr.): τελευτᾷ . . . ἐν μηνὶ Περιτίου ἕκτῃ καὶ τῇ ἑβδόμῃ ἐτάφη ἡμέρᾳ παρασκευ. — Corp. Inscr. Graec. 9476 = *Inscr. gr. Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 524 (christliche Grabschrift zu Catania in Sizilien): ἐτελεύτησεν ἐτῶν ξ′ παρασκευῇ τὲς (= ταῖς) θ′ ἀπὸ καλανδῶν Σεπτεμβρίων· ἐξεκομίσθη δαὶ (= δὲ) καββάτοις. — Vgl. auch Corp. Inscr. Graec. n. 9286. 9347. — Tertullian. adv. Marcion. IV, 12 (Oehler p. 185): *cum enim prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit in parasceue.* — Victorin., *De fabrica mundi* (Routh, *Reliquiae sacrae* III, 457): *hic dies sextus parasceue appellatur, praeparatio scilicet regni* (die Abfassung dieses Traktates durch Victorin ist nicht bezeugt, s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 596, 597). — Der Gebrauch ist so feststehend, daß es keinen Zweck hat, die Belege zu häufen. Einiges s. noch bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v.

Der Sabbath. Nicht nur bei Erörterungen über den jüdischen Sabbat, sondern auch im rein christlichen Sprachgebrauch ist die Bezeichnung des siebenten Tages als „Sabbat" von Anfang an so allgemein, daß es fast überflüssig ist, Belege zu nennen. Einiges möge hier stehen. *Martyrium Polycarpi* fin.: μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, καββάτῳ μεγάλῳ. — Ostertafel des Hippolytus (Corp. Inscr. Gr. n. 8613): ἐγένετο ἡ δι′ τοῦ πάσχα εἰδοῖς Ἀπρειλίαις καββάτῳ. — Athanasius, *epist. ad episcopos Aegypti et Libyae* c. 19 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 581): σάββατον γὰρ ἦν (von einer Begebenheit seiner Zeit). — Corp. Inscr. Graec. n. 9476 = Kaibel 524 (s. oben unter Rüsttag). — Corp. Inscr. Graec. n. 9539 (christl. Grabschrift zu Messina, datiert v. J. 1149 n. Chr.): ἦν δ′ ἡμέρα σάββατον. — Noch Einiges aus griechischen Kirchenvätern bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v. — Tertullian., *De jejunio* c. 15: *exceptis sabbatis et dominicis.* — Johannes Cassianus, *De instit. coenob.* II, 18: *a vespera sabbati, quae lucescit in diem dominicum.* Ib. II, 6. Conlatio II, 21, 1; III, 1, 1; XVIII, 15, 6; XIX, 4, 2; XXI, 27 (hier überall *die sabbati*). Inst. III, 9, 2 (*in die sabbato*). Ib. V, 26

(*sabbatorum die*). — De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romae* n. 1098: *diae sabbato.* — Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2013 (Theveste in Numidien, Ende des 5. oder Anf. d. 6. Jahrh., christlich): *ora IIII sabbatorum di.* — CIL IX n. 5347 (Città di Marano, Italien, 5. oder 6. Jahrh., christlich): *die sabbati V Idus Februarias.* — Über die Behandlung des Sabbats in der christlichen Kirche, namentlich im 4. und 5. Jahrh., hat Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, S. 326—330 ein reiches Material zusammengestellt. Im Morgenland kam im 4. Jahrh. die Sitte auf, den Sabbat durch einen Gottesdienst auszuzeichnen (eine Sitte, die mit der alten judenchristlichen Feier Euseb. H. E. III, 27, 5 nicht im Zusammenhang steht), während es umgekehrt im Abendland vielfach Sitte war, am Sabbat zu fasten. Doch ist diese Sitte auch im Abendland bekämpft worden.

Nach dem beigebrachten Material kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die christliche Kirche die siebentägige Woche vom Judentum empfangen hat. Die ganze Terminologie ist (mit Ausnahme des ersten Tages) beibehalten worden. Selbst für παρασκευή und Sabbat, die doch in der christlichen Kirche ihre Bedeutung verloren hatten, haben die Namen sich fortgeerbt.[1]

2. Die Planeten-Woche.

Der Ursprung der jüdischen Woche liegt im Dunkel. Daß ihr Gebrauch irgendwie mit der alten Kultur Babyloniens in Zusammenhang steht, ist als wahrscheinlich anzunehmen; ein urkundlicher Beweis dafür aber nicht mit Sicherheit zu führen.[2] Die Keilinschriften geben in dieser

---

[1] Sogar das rein jüdische *cena pura* als Bezeichnung des Freitags (s. oben S. 7f.) hat sich im christlichen Sardinien in der Form *Kenábura čenábara* fortgepflanzt, siehe Meyer-Lübke, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 193.

[2] Vgl. überhaupt: Schrader, Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche (Theol. Studien und Kritiken 1874, S. 343—353). — Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883, S. 18—21. — E. Mayer, Ursprung der sieben Wochentage [nur über die Reihenfolge der Planeten, nach welchen die Tage genannt sind] (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch., Bd. 37, 1883, S. 453—455). — Lotz, *Quaestiones de historia sabbati* 1883 (angez. Theol. L.-Ztg. 1883, 561). — Lotz, Art. „Woche" in Herzogs Real-Enz., 2. Aufl. XVII, 251—257. — Jensen, Die siebentägige Woche in Babylon und Niniveh (Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 1901, S. 150—160). — *Encyclopaedia Biblica*, vol. IV, 1903, Art. Sabbat und Week. — Baudissin, Prot. Real-Enz., 3. Aufl., XIII, 1903, S. 338f. (Art. „Mond"). — Zimmern in der Neubearbeitung von: Schrader, Die Keilinschriften und das AT., 3. Aufl., 1903, S. 592—594, 620—626. — Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, 1903 (angez. Theol. Litztg. 1904, 101). — Jeremias, Das Alte Testament im Lichte

Hinsicht folgendes. Der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats, außerdem auch der 19. (d. h. der 49. vom Beginn des vorigen Monats an) trugen einen von den übrigen Tagen des Monats abstechenden Charakter; sie werden als „böse Tage" bezeichnet. Außerdem bezeichneten die Babylonier einen bestimmten Feiertag als *sabattu* oder *sapattu* und faßten ihn als einen „Tag der Beruhigung des Herzens" scil. der erzürnten Götter auf (*ûm nuh libbi*), demnach als eine Art Buß- und Bettag. Es gibt bis jetzt keinen Beleg dafür, daß diese als *sabattu* bezeichneten Tage mit dem je 7., 14., 21., 28. und 19. des Monats identisch waren. Vielmehr ist durch einen neuerdings von Pinches publizierten Text festgestellt, daß speziell der 15. Tag des Monats, d. h. der Vollmondstag, *sapattu* hieß (s. Zimmern, Zeitschr. der DMG. 1904, S. 199—202, 458—460. Lotz, Das AT. und die Wissenschaft 1905, S. 198ff.). Es bleibt also eine bloße Möglichkeit, daß auch der 7., 14., 21., 28. Tag des Monats ebenso hießen, was an sich passend wäre, da an den „bösen" Tagen besonderer Anlaß zur Besänftigung der Götter vorlag. Hiernach kann man höchstens sagen, daß mit dem babylonischen Materiale die Elemente für den jüdischen Sabbat und die siebentägige Woche gegeben sind. Und es bleibt auf alle Fälle ein großer Unterschied. Die babylonische Zählung ist an den Mondlauf gebunden, beginnt also mit jedem Monat aufs Neue und läßt am Schluße einen oder zwei Tage als Rest; die jüdische Woche von sieben Tagen rollt ohne Rücksicht auf den Mondlauf ununterbrochen weiter. Beide haben jedoch das mit einander gemeinsam, daß sie in keinem Zusammenhang stehen mit der Siebenzahl der Planeten. Denn wie die babylonische Zählung augenscheinlich auf einer Vierteilung des Mond-Umlaufes beruht,[1] so ist auch bei der jüdischen Woche, wenigstens in vorchristlicher Zeit, eine Beziehung auf die Siebenzahl der Planeten nicht nachweisbar. Eben dies spricht dafür, daß die jüdische Woche von der babylonischen sich abgezweigt hat in einer Zeit, als eine Kombination mit den Planeten noch nicht vollzogen war.

Die sieben Planeten werden auf den Keilinschriften häufig er-

---

des alten Orients 1904, S. 86—92. — Pinches, *Sapattu (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXVI, 1904, p. 51—56). — Zimmern, Sabbat (Zeitschr. der DMG., Bd. 58, 1904, S. 199—202 u. Nachtr. 458—460). — Schiaparelli, Die Astronomie im AT 1904, S. 114—121. — Lotz, Das AT und die Wissenschaft, 1905, S. 198 ff.

[1] Vgl. Clemens Alex. Strom. VI, 16, 143: ἡ σελήνη τε δι' ἑπτὰ ἡμερῶν λαμβάνει τοὺς μετασχηματισμούς· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρώτην ἑβδομάδα διχότομος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν πανσέληνος, τρίτῃ δὲ ἀπὸ τῆς ἀποκρούσεως αὖθις διχότομος, καὶ τετάρτῃ ἀφανίζεται.

wähnt; sie erscheinen hier als Gottheiten, welchen ein aufmerksamer Kultus gewidmet wird. Aber von einer Benennung der Wochentage nach den Planeten wissen wir aus den Keilinschriften nichts. „Allerdings hatte jeder Tag im Monat seine Gottheit oder sein Götterpaar. Etwas mit unsern Wochentagsnamen Vergleichbares liegt also immerhin vor. Indes mehr auch nicht" (Jensen a. a. O. S. 154f.). — Die Reihenfolge der Planeten auf den Keil-Inschriften ist schwankend (s. hierüber bes. Jensen und Zimmern a. a. O.). Wenn die jetzt herrschende Deutung der Namen richtig ist (was nach Zimmern keineswegs feststeht), so ist folgende Reihenfolge die gewöhnliche: 1. Mond, 2. Sonne, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn, 6. Merkur, 7. Mars (Jensen S. 155, Zimmern S. 622). Daraus und aus anderen keilinschriftlichen Listen läßt sich die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge nicht erklären. Wollen wir dieser näher treten, so sind wir im wesentlichen auf griechische und römische Quellen angewiesen.[1] Auch diese geben verschiedene Listen;[2] am häufigsten aber eine, welche auf Pythagoras zurückgeführt wird und die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ordnet. Sie ist folgende: 1. Mond, 2. Merkur, 3. Venus, 4. Sonne, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn. Der Mond steht der Erde am nächsten, der Saturn am fernsten.[3] Dies alles ist tatsächlich richtig, sofern man sich nur auf den Standpunkt stellt, daß die Erde den Mittelpunkt bildet. Ordnet man nämlich die Planeten nach ihrer wirklichen Entfernung von der Sonne, so ergiebt sich folgende Reihe: 1. Merkur, 2. Venus, 3. Erde, 4. Mars, 5. Jupiter, 6. Saturn. Fügt man den Mond als der

[1] Ich sage „im wesentlichen"; denn aus den Farben des siebenstufigen Tempelturmes von Borsippa glaubt Rawlinson allerdings dieselbe Reihenfolge der Planeten erschließen zu dürfen, welche nach den abendländischen Quellen sogleich zu erwähnen sein wird (Zimmern S. 623).

[2] Vgl. über den Wechsel der Anschauungen: Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892), S. 463—465.

[3] Die Angaben der Schriftsteller sind gesammelt z. B. bei Forbiger, Handbuch der alten Geographie I, 520, in Oettingers Artikel *planetae* in Paulys Real-Enzykl. (alte Aufl.) V, 1665f. und bei Bousset, Archiv für Religionswissenschaft IV, 238. — Auf Pythagoras wird die Reihe zurückgeführt bei Plinius, *Hist. Nat.* II, 22, 84; Censorinus, *De die natali* c. 13, und Chalcidius zu Platos Timaeus c. 72 (*Platonis Timaeus interprete Chalcidio* ed. Wrobel 1876). Ohne den Pythagoras zu nennen oder unter Berufung auf andere Autoritäten geben dieselbe Reihenfolge: Cicero, *Somnium Scipionis* c. 4 (in den Ausgaben des Makrobius); ders. *De divinatione* II, 43, 91. Ptolemäus, *Syntaxis mathematica* (Almagest) IX, 1. Achilles Tatius, *Isagoge in Arati Phaenom.* c. 17 (Petavius, *Uranologion* p. 136) [bezeichnet diese Anordnung als die der Ägypter, während er seinerseits die Stellung der Sonne zwischen Mond und Merkur bevorzugt]. *Macrob. Comment. in somnium Scipion.* II, 3, 13—14.

Erde am nächsten stehend am Anfang hinzu und setzt man an Stelle der Erde die Sonne, so ergiebt sich die obige, auf Pythagoras zurückgeführte Reihe. Offenbar hat der Fortschritt der astronomischen Kenntnisse ihr allmählich die Oberhand über die anderen Anordnungen verschafft.[1] Aus ihr ist aber wahrscheinlich auch die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge der Wochentags-Götter zu erklären. Über deren Entstehung kennt Dio Cassius XXXVII, 18—19 zwei Theorien, zwischen welchen er die Wahl läßt. Beide legen die obige Reihenfolge der Planeten zugrunde, aber mit Saturn beginnend und von da nach rückwärts gehend. Nach der einen Theorie wird, auf Grund musikalischer Prinzipien, immer vom 1. auf den 4., dann auf den 7. gesprungen usw. Hiernach ergiebt sich die Reihe: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus. Zu demselben Resultate gelangt die andere, kompliziertere aber wahrscheinlichere Theorie: jeder Planet herrscht über je eine Stunde des Tages (den Tag zu 24 Stunden gerechnet); der Beherrscher der ersten Stunde ist aber zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Beginnt man mit Saturn, so herrscht dieser über die 1., 8., 15., 22. Stunde; es folgen als Beherrscher der 23. Stunde Jupiter, der 24. Mars, der 25. Sonne. Dieser fällt demnach die Herrschaft des zweiten Tages zu. Fährt man in derselben Weise fort, so ergiebt sich auch hier die Reihenfolge: 1. Saturn, 2. Sonne, 3. Mond, 4. Mars, 5. Merkur, 6. Jupiter, 7. Venus. Die Theorie ist nach astrologischen Prinzipien nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls ist die zuletzt genannte Reihenfolge im astrologischen Glauben der römischen Kaiserzeit zu allgemeiner Verbreitung gelangt; jeder Planet ist hiernach der Regent je eines Tages in der angegebenen Reihe, und zwar mit Saturn beginnend.[2]

[1] Auch die oben aus bab. Schabbath 156[a] mitgeteilte Reihe geht hierauf zurück; nur ist der Anfang mit der Sonne gemacht; im übrigen ist die Reihe identisch, denn es macht selbstverständlich keinen Unterschied, ob man von unten nach oben oder von oben nach unten zählt.

[2] Derselben Theorie wie Dio Cassius folgt auch der sog. Chronograph vom J. 354 n. Chr. Unter den mannigfaltigen Notizen, welche dieser zusammenstellt, finden sich auch Tabellen für jeden der sieben Wochentage, in welchen für jede der zwölf Stunden des Tages und der zwölf Stunden der Nacht angegeben wird, welcher Planet über die betreffende Stunde herrscht, und ob er schädlich, neutral oder günstig ist (n = *noxius*, c = *communis*, b = *bonus*). Dabei stehen die Planeten in der Reihenfolge ihrer Entfernung von der Erde, und der Planet, welcher die erste Stunde des Tages beherrscht, ist zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Ich setze zur Veranschaulichung die Tabelle für den Saturn-Tag hierher (*Chronica minora* ed. Mommsen, vol. I, 1892 [= *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi* t. IX] p. 42):

Wo und wann dieser Glaube sich gebildet und feste Gestalt gewonnen hat, wissen wir nicht mehr. Dio Cassius (XXXVII, 18) leitet

Noct.			Diur.		
I	Mar.	N.	I	Sat.	N.
II	Sol.	C.	II	Jov.	B.
III	Ven.	B.	III	Mar.	N.
IIII	Mer.	C.	IIII	Sol.	C.
V	Lun.	C.	V	Ven.	B.
VI	Sat.	N.	VI	Mer.	C.
VII	Jov.	B.	VII	Lun.	C.
VIII	Mar.	N.	VIII	Sat.	N.
VIIII	Sol.	C.	VIIII	Jov.	B.
X	Ven.	B.	X	Mar.	N.
XI	Mer.	C.	XI	Sol.	C.
XII	Lun.	C.	XII	Ven.	B.

Saturni dies N.

Ein kleines Fragment einer solchen Tabelle ist auch inschriftlich erhalten (Corp. Inscr. Lat. IX n. 5808). — Auch Paulus Alexandrinus in seiner Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν (ed. Andr. Schato, Witebergae 1586) entwickelt dasselbe System. Die Planeten beherrschen die Stunden in der Reihenfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Indem Saturn die erste Stunde des ersten Tages beherrscht, fällt die Herrschaft über die erste Stunde des zweiten Tages der Sonne zu usw. Der Regent der ersten Stunde ist jedesmal auch der Regent des ganzen Tages. Von dem Regenten des Tages gebraucht Paulus den Ausdruck πολεύει, von dem Regenten der Stunde διέπει. S. den Wortlaut des Textes unten im Excurs I, S. 62f.

Aus der Tabelle des Chronographen vom J. 354 ergibt sich, daß zwei Planeten, Saturn und Mars, schädlich wirken, zwei, nämlich Jupiter und Venus, günstig, die übrigen drei aber neutral sind. Die Theorie findet sich auch sonst und war feststehend (vgl. Mommsens Erläuterungen zum Chronographen vom J. 354 in den Abh. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, 1. Bd. 1850, S. 567). Servius zu Vergil. Georg. I, 335 (*Servii qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii* rec. Thilo 1887): *sciendum autem, ut diximus, de planetis quinque duos esse noxios, Martem et Saturnum, duos bonos, Jovem et Venerem, Mercurius vero talis est qualis ille cui jungitur.* Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 48: Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων, οὓς θεοὺς γενεθλίους καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθουργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς. Ähnlich Sextus Empiricus ed. Bekker p. 733. Zauber-Papyrus bei Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 159 = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 204: (τῆς σελήνης) οὔσης ἐν ἀνατολῇ καὶ συναπτούσης ἀγαθοποιῷ ἀρτέρι, ἢ Διῒ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ ἐπιμαρτυροῦντος μηδενὸς κακοποιοῦ, Κρόνου ἢ Ἄρεως. Dieselbe Theorie auch bei den Ssabiern im nördlichen Mesopotamien (s. Petermann in Herzogs Real-Enzykl. 1. Aufl. XVIII, 345). Eingehend wird über die günstigen und ungünstigen Wirkungen der Planeten in allen astrologischen Werken gehandelt. Vgl. hierüber Excurs I am Schlusse dieser Abhandlung. — Der Chronograph vom J. 354 charakterisiert auch die Wirkung der Planeten für die einzelnen Tage näher, z. B. für den Saturn-Tag so (*Chronica minora* ed. Mommsen I, 42): *Saturni dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, omnia obscura laboriosaque fiunt; qui nascentur periculosi erunt; qui recesserit non invenietur; qui decubuerit periclitabitur; furtum factum non invenietur.* Analog auch für die übrigen Tage. — Beachte endlich, daß der Tag von Abend zu Abend gerechnet wird. Die vorhergehende Nacht und der Tag gehört unter die Herrschaft desselben Sternes. Vgl. Mommsen, Abhandl. 1850, S. 568.

ihn aus Ägypten ab. Von da mag er in der Tat nach dem Abendlande gekommen sein. Aber seine Wurzeln liegen höchst wahrscheinlich weiter östlich in Babylonien. Dieses war das Mutterland der Astrologie. Von hier wird auch der Glaube an die Herrschaft der Planeten über je sieben Tage ausgegangen sein. Aber die Mittelglieder zwischen dem in den Keilinschriften vorliegenden Material und dem Glauben an die in regelmäßigen Perioden von je sieben Tagen sich ablösende Herrschaft der Planeten fehlen uns. Möglicherweise hat dieser Glaube seine bestimmte Ausbildung erst im Bereiche des Hellenismus erlangt. Mit einiger Sicherheit können wir nur sagen: spätestens im 1. Jahrh. v. Chr. ist er fertig da und beginnt nun seinen Siegeszug durch das römische Reich.

Zweierlei ist für unsern Zweck noch zu beachten: 1. Das Motiv zur Ausbildung dieser „Woche" ist nicht irgendwelches soziale Bedürfnis. Man darf sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Woche das *prius* und die „Benennung" nach den Planeten das *posterius* sei. Vielmehr steht die Siebenzahl der Planeten in Babylonien von alters her fest; und den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet der religiöse Glaube, daß sie das Geschick der Menschen beherrschen. Indem ihnen dann die Herrschaft über je einen Tag zugeschrieben wurde, bildeten sich Perioden von je sieben Tagen. Diese kamen gewiß auch im sozialen Leben deshalb zur Geltung, weil die Wirkung der Planeten eine verschiedene, teils günstige, teils unheilvolle war. Es mag auch sein, daß die weite Verbreitung der jüdischen Woche die Bildung der Planetenwoche erleichtert hat (falls diese nicht genuin babylonisch ist). Aber die treibende Kraft, die zur Bildung der Planetenwoche geführt hat, war der astrologische Glaube. Er war es auch, der im römischen Reiche seit Beginn der Kaiserzeit in steigendem Maße sich die Gemüter unterwarf; und in seinem Gefolge kam die siebentägige Woche. 2. Aus eben diesen Gründen ist die Planetenwoche etwas wesentlich anderes, als die jüdische Woche. Für letztere ist ein ursprünglicher Zusammenhang mit dem Planeten-Glauben nicht nachweisbar. Sie ist ja auch zweifellos älter als die Planeten-Woche. Indem aber beide im Bereiche der hellenistischen Welt mit einander in Berührung traten, mußte sich notwendig — zwar nicht eine Verschmelzung, wohl aber ein fester Parallelismus zwischen beiden herausbilden; mit anderen Worten: das regelmäßige Fortrollen der jüdischen Woche wie das der Planetenwoche hatte zur Folge, daß dieselben Tage der jüdischen Woche immer denselben Tagen der Planetenwoche entsprachen. Dieser Parallelismus ist mindestens seit dem ersten

Jahrhundert nach Chr. ein feststehender, denn seitdem haben wir bestimmte Zeugnisse dafür, daß der jüdische Sabbat stets dem Saturn-Tag entsprach. Man wird annehmen dürfen, daß die Gleichsetzung zunächst rein zufällig sich gebildet hat.[1] Die Wochen-Anfänge sind ja auch verschieden: die jüdische Woche schließt mit dem Sabbat, die Planetenwoche beginnt mit dem Saturnstag. Aber nachdem einmal die Planetenwoche wie die jüdische in regelmäßigem Turnus zu laufen angefangen hatte, blieb der Parallelismus konstant. Aus ihm ist auch der jüdische Name für den Saturn שַׁבְּתַי zu erklären; denn dieser kann, wie schon oben S. 6f. bemerkt, nichts anderes bedeuten als der Stern des Sabbats. Diese Tatsache, daß bei den Juden der Saturn erst nach dem Sabbat benannt wurde, ist zugleich eine sichere Bestätigung unserer Voraussetzung, daß die jüdische Woche nicht auf dem Planetenglauben beruht. Die Kombination desselben mit der jüdischen Woche ist durchaus sekundär.

Ehe wir auf die Stellung der christlichen Kirche zur Planetenwoche eingehen, ist zunächst ihre Verbreitung im römischen Reiche nachzuweisen.[2] Sie scheint in der östlichen Reichshälfte geringer gewesen zu sein als in der westlichen. Wir nennen im folgenden nicht nur die direkten Zeugnisse für die Planeten-Woche, sondern auch diejenigen für die Verehrung der Planeten in der Reihenfolge der Wochentage.

---

[1] So auch Lotz in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVII, 255 (Art. „Woche").

[2] Vgl. Joh. Möbius, *De planetaria dierum denominatione.* Lips. 1687. — Jos. Fuchs, Abhandlung von den Wochentägen aus den Geschichten der alten Hebräer, Griechen, Römer und Deutschen zur Erläuterung eines bei Mainz gefundenen alten heidnischen Altars mit acht Götzenbildern, Mainz 1773 (war mir nicht zugänglich). Ders., Alte Geschichte von Mainz, 2. Bd. 1772, S. 27—57. — Kopp, *Palaeographia critica* III, 1829, p. 325—376. — J. C. H(are), *On the names of the days of the week* (*The Philological Museum* vol. I, 1832, p. 1—73). — Lersch, Der planetarische Götterkreis (Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 1844, S. 147—176; V—VI, 1844, S. 299—314; VIII, 1846, S. 145—148. 149—152). — De Witte, *Les divinités des sept jours de la semaine* (*Gazette archéologique* 1877, p. 50—57, 77—85). Nachtrag dazu *Gazette archéol.* 1879, p. 1—6. — Haug, Die Wochengöttersteine (Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst IX, 1890, S. 17—53). — *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ed. par Daremberg et Saglio t. II, 1 (1892) s. v. „*dies*". — Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit 1897, S. 50ff. — Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1899, p. 476—484. — Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* t. I, 1899, p. 112—120. — Thumb, Die Namen der Wochentage im Griechischen (Zeitschrift für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 163—173). — Gundermann, Die Namen der Wochentage bei den Römern (Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 175—186). — Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, 1902. — Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Art. „Planeten".

a. Östliche Reichshälfte.

Klein-Asien. Von Apollonius aus Tyana in Kappadocien, der um 60—90 n. Chr. (von Nero bis Domitian) lebte, erzählt sein Biograph Philostratus, er habe sieben Ringe gehabt, welche nach den sieben Planeten benannt waren. Diese habe er abwechselnd, entsprechend den Namen der Tage, getragen (Philostr. Vita Apollonii III, 41: φησὶ δὲ ὁ Δάμις καὶ δακτυλίους ἑπτὰ τὸν Ἰάρχαν τῷ Ἀπολλωνίῳ δοῦναι τῶν ἑπτὰ ἐπωνύμους ἀστέρων, οὓς φορεῖν τὸν Ἀπολλώνιον κατὰ ἕνα πρὸς τὰ ὀνόματα τῶν ἡμερῶν). Da die Biographie stark romanhaft gefärbt ist (woran auch durch die Berufung auf die Quellenschrift des Damis nichts geändert wird),[1] so bleibt es zweifelhaft, ob dieses interessante Zeugnis für die Zeit des Apollonius oder nur für die seines Biographen Philostratus (Anfang des 3. Jahrh. n. Chr.) Gültigkeit hat. — Porphyrius (bei Euseb. *Praep. evang.* V, 14) teilt ein Apollo-Orakel mit, das wahrscheinlich nach Klein-Asien gehört. Den am Anfang defekten und auch sonst verderbten Text hat Maaß in ansprechender Weise verbessert und folgendermaßen übersetzt[2]: „Anrufen sollst du [den Zeus an seinem Tage, ebenso an seinem Tage] den Hermes und auf dieselbe Weise den Helios am Tage des Helios, Selene, so oft ihr Tag erscheint, und den Kronos und Ares und der Reihe nach auch Aphrodite in lautlosen Gebeten". — Auf einer Inschrift zu Milet in der Mauer des dortigen Theaters stehen oben in einer Reihe die Zeichen (nicht die Namen) der sieben Planeten (am Schluß defekt), darunter in langer Reihe die Vokalbuchstaben in buntem Wechsel (nach Boeckhs Text wären es unter jedem Planeten die sieben Vokale, nur in verschiedener Anordnung; nach der Abbildung bei Le Bas trifft dies aber nicht zu).[3]

---

[1] Vgl. hierüber Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 150 ff. Gutschmid, Kleine Schriften V, 543 ff.

[2] Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 245—247. Der überlieferte Text Euseb., *Praep. evang.* V, 14 lautet (nach der Ausgabe von Gifford 1903): Κλήζειν Ἑρμείην ἠδ' Ἠέλιον κατὰ ταὐτὰ | ἡμέρῃ Ἠελίου, Μήνην δ' ὅτε τῆςδε παρείη | ἡμέρη, ἠδὲ Κρόνον, ἠδ' ἐξείης Ἀφροδίτην, | κλήςεςιν ἀφθέγκτοις. Μήνη = „Mond" schon bei Homer. Nach Κρόνον hat die beste Handschrift (Paris.) καὶ Ῥέαν, wonach der ganze Vers, unter Tilgung von ἡμέρῃ, mit Maaß zu emendieren ist: ἠδὲ Κρόνον κ' Ἄρην ἠδ' ἐξείης Ἀφροδίτην.

3 Vielleicht soll mit dieser Vokalreihe die Melodie eines Gesanges zu Ehren der Planeten-Engel angedeutet werden, denn man ehrte die himmlischen Wesen durch Singen der Vokale; doch sind auch die Planeten selbst, wie die sieben Himmel bei den Gnostikern, als tönend gedacht worden; jeder Planet gibt einen bestimmten Ton von sich, entsprechend den sieben Vokalen. Vgl. darüber die eingehende Erörterung bei Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 244—250; auch

Unterhalb dieser Reihe befinden sich sieben Felder, jedem Planeten je eines entsprechend; in jedem Felde zunächst die sieben Vokale in regelmäßigem Wechsel (im ersten Felde αεηιουω, im zweiten εηιουωα, im dritten ηιουωαε usw.); unter den sieben Vokalen in allen Feldern gleichlautend das Gebet: Ἅγιε φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας. Endlich unter dem Ganzen: Ἀρχάγγελοι φυλάσσεται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[...].[1] Die Konstruktion des letzten Satzes ist zweifelhaft (s. Boeckh). Die Anrufung der Planeten als ἅγιοι und ἀρχάγγελοι beruht auf einer Mischung heidnischer und jüdisch-christlicher Vorstellungen.[2] Es wäre daher an sich denkbar, wie von manchen

---

Dieterich, Abraxas, 1891, S. 22ff., 40ff.; Roscher, Lex. der griech. u. röm. Mythol. Art. „Planeten". Jedenfalls wird solchen Vokalreihen eine gewisse Zauberkraft zugeschrieben, wie ihr häufiges Vorkommen in den Zauberpapyri beweist. Bemerkenswert sind deshalb auf unserer Inschrift die sich wiederholenden Anklänge an den Gottesnamen (Ιεουα, Ιαω).

[1] Corp. Inscr. Graec. n. 2895 (mit Kommentar von Boeckh). Abbildung bei Le Bas, *Inscriptions grecques et latines*, Bd. I, Tafel 13.

[2] Sieben oberste Engel, welche vor Gott stehen, kennt bereits das Buch Tobit 12, 15, ebenso Apoc. Joh 8, 2; auch im Buch Henoch c. 20 sind es sieben: Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, Ῥαγουήλ, Μιχαήλ, Σαριήλ, Γαβριήλ, Ῥεμειήλ, (keiner der beiden griechischen Texte, in welchen uns dieses Kapitel überliefert ist, hat ganz das Richtige; im einen fehlt, wie im äthiopischen, Ῥεμειήλ, im andern Οὐριήλ, s. Dillmann, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1892, S. 1088; daß aber beide zu kombinieren sind, zeigt die Schlußnotiz ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτά, mit Recht hat daher die neue Ausgabe von Flemming und Radermacher 1901 die sieben Namen aufgenommen). Noch einiges Material über die sieben Erzengel im Judentum s. bei Wetstein, *Nov. Test.* II, 748 (zu Apoc 1, 4). Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 1838, S. 361f. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie 1880, S. 164. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 294ff. Lueken, Michael 1898, S. 36f. Bousset, Die Religion des Judentums 1903, S. 319f. — Die christliche Theologie hat die Vorstellung von den sieben Erzengeln übernommen und sie mit der von den sieben Planeten in Parallele gesetzt, s. Clemens, Alex. Strom. VI, 16, 143: ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοὺς πλανήτας εἶναί φασιν ἀστέρας τὴν περίγειον διοίκησιν ἐπιτελοῦντες ὑφ' ὧν κατὰ συμπάθειαν οἱ Χαλδαῖοι πάντα γίνεσθαι νομίζουσι τὰ περὶ τὸν θνητὸν βίον (weiter vergleicht Clemens auch die sieben Plejaden und die sieben Sterne des großen und kleinen Bären). Andreas von Caesarea sagt in seinem Kommentar zur Apokalypse, daß Irenäus die sieben Geister Apoc 4, 5 erkläre als ἑπτὰ ἀγγέλους τῶν λοιπῶν ὑπερέχοντας. Ähnlich Arethas, s. Migne, *Patrol. graec.* t. 106, col. 256 u. 569, Reusch, Das Buch Tobias 1857, S. 123f. — Da nach einer sehr verbreiteten Vorstellung des späteren Judentums über alle Kreaturen im ganzen und im einzelnen (Völker, Menschen, Winde, Flüsse, Meere, Sterne usw.) Engel als Wächter und Regenten gesetzt sind, so lag es nahe, die sieben Erzengel mit den sieben Planeten zu kombinieren. Bei der Häufigkeit der Siebenzahl wäre es aber verkehrt, darum die sieben Erzengel aus den sieben Planeten abzuleiten (vgl. dagegen z. B. auch die angeführte Stelle Henoch c. 20). Weit eher ist an die persischen Amesha Spentas zu denken, s. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, S. 217. Ganz

angenommen wird, daß die Inschrift heidnischen Ursprungs ist mit jüdisch-christlichem Einschlag. Aber nach der neuerdings ermittelten Baugeschichte des Theaters, wie nach dem Schriftcharakter ist es wahrscheinlich, daß die Inschrift erst der byzantinischen Zeit angehört, als das römische Theater zu einer Festung umgebaut wurde.[1] Sie ist also kein Zeugnis für den Planetenglauben der römischen Kaiserzeit und hier nur erwähnt worden, weil sie von manchen in diesem Sinne gedeutet worden ist. Die Planeten stehen hier auch nicht in der Reihenfolge der Wochentage, sondern so, daß die Sonne die Mitte einnimmt.

Syrien. Justin der Märtyrer, der aus Flavia Neapolis in Samarien stammte, sagt in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie, daß die Christen „am sogenannten Tag der Sonne" zum Gottesdienst zusammenkommen (c. 67: τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων ... cυνέλευcιc γίνεται). Als Grund für die Wahl dieses Tages gibt er dann an, daß es der erste Tag der Schöpfung ist, und daß Christus an diesem Tage auferstanden ist; denn am Tage vor dem Kronostag ist er gekreuzigt und am Tage nach dem Kronostag ist er den Aposteln erschienen (c. 67 fin.: τὴν δὲ τοῦ Ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν cυνέλευcιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ .... τῇ γὰρ πρὸ τῆc Κρονικῆc ἐcταύρωcαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικήν, ἥτιc ἐcτὶν Ἡλίου ἡμέρα, φανεὶc τοῖc ἀποcτόλοιc κ. τ. λ.). Man hat den Eindruck, daß diese Bezeichnung der Tage in Palästina, der Heimat Justins, schon ebenso bekannt war, wie in Rom, wo die Apologie gelesen werden soll. — Aus Syrien stammt auch ein achteckiges goldenes Armband, auf dessen acht Feldern die Tyche und die sieben Wochengötter abgebildet sind; über den Figuren stehen die Namen Τυχη, Κρονος, Ηλιος, Σεληνη, Αρης, Ερμης, Ζευς, Αφροδιτη, und zwar in dieser Reihenfolge.[2] — Im östlichen Syrien, in der Gegend von Carrhae (Harrân, südlich von Edessa), lebte noch in der Zeit der arabischen Herrschaft im 9. Jahrh. nach Chr. und später eine religiöse Gemeinschaft, welche den Planeten-Glauben ganz in der Form, in welcher wir ihn aus den griechischen und römischen Quellen kennen, pflegte:

---

spät erst läßt sich in der jüdischen Mystik die Vorstellung von den sieben Erzengeln als Regenten der sieben Wochentage nachweisen, die allerdings sich leicht einstellen mußte, nachdem man Erzengel und Planeten kombiniert hatte. Reiches Material hierüber gibt Kopp, *Palaeographia critica* III, 354 ff.

[1] S. den Bericht von Wiegand über die Ausgrabungen in Milet, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904, S. 90f.

[2] S. De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 83 sq. und Abbildung pl. 8. Haug, Westdeutsche Zeitschrift IX, 1890, S. 42f. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen S. 240 u. 241 (hier Abbildung nach De Witte).

die Ssabier oder Zabier. Sie waren ihrer Nationalität nach Syrer, aber von griechischer Kultur beeinflußt, wie sich schon darin zeigt, daß sie die Sonne Ilios (ἥλιος) nannten. Ihre Religion war recht eigentlich Dienst der Planeten oder vielmehr der ihnen innewohnenden und sie regierenden Geister. Die Reihenfolge der Planeten wird von den arabischen Schriftstellern, welche über sie berichten, auf verschiedene Weise angegeben: a) Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond (Chwolson, Die Ssabier II, 382ff., 430f., 671ff.). b) Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn (Chwolson II, 22. 173f.). Ersteres ist die Anordnung nach ihrer Entfernung von der Erde; letzteres die Reihenfolge, nach welcher sie die Tage beherrschen. Beide Reihen stehen auch auf dem unten (bei Ägypten) mitzuteilenden Texte eines Zauber-Papyrus nebeneinander. Vgl. über die Ssabier überhaupt: Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, 2 Bde. 1856. Petermann, Art. „Zabier" in Herzogs Real-Enzyklopädie, 1. Aufl. XVIII, 341—350.

Ägypten. Für Ägypten kommt vor allem in Betracht eine Münze des Antoninus Pius, auf deren Reverse in zwei konzentrischen Kreisen außen die zwölf Bilder des Tierkreises und innen die Büsten des Saturn, der Sonne, des Mondes, Mars, Merkur, Jupiter, Venus abgebildet sind. Wenn die hier vorausgesetzte Deutung der Bilder richtig ist, was bei der Kleinheit derselben nicht ganz sicher scheint, so stehen sie in der Reihenfolge der Wochengötter.[1] — Als feststehend setzt Clemens Alexandrinus die Benennung der Wochentage nach den Planeten voraus, indem er vom 4. und 6. Wochentage sagt (in der Fortsetzung der oben S. 10 bereits zitierten Stelle Strom. VII, 12, 75): ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. — Dio Cassius XXXVII, 18 sagt ausdrücklich, daß die Zuteilung der Tage an die sieben Planeten aus Ägypten stamme (τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι κατέστη μὲν ὑπ' Αἰγυπτίων). — Im dritten Jahrhundert n. Chr. haben in Ägypten auch Schüler ihre Schreib-

[1] Obige Beschreibung gibt der Katalog des britischen Museums (*Catalogue of the greek coins in the British Museum, Alexandria* 1892, p. 127, dazu Tafel XII n. 1079). Einer etwas abweichenden älteren Beschreibung folgt Lersch, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 1844, S. 167f., V—VI, 306. Der reichhaltige Katalog der alexandrinischen Kaisermünzen von Dattari (*Numi Augg. Alexandrini.* Kairo 1901) war mir nicht zugänglich. — Nur indirekt gehören hierher andere alexandrinische Münzen des Antoninus Pius, auf welchen je ein Bild des Tierkreises mit je einem Planeten kombiniert ist. S. über diese Barthélemy, *Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, alte Serie t. XLI, Lersch, Jahrbb. IV, 168—170, V—VI, 306f. De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 84 sq. Näheres über die Tierkreisbilder als οἶκοι der Planeten s. unten Excurs I, S. 60f.

übungen nach den Tagen der Planetenwoche datiert, wie eine im Museum zu Marseille befindliche Holztafel zeigt. Ihr Text ist von Fröhner folgendermaßen entziffert worden[1]: Αὐρήλιος Θεόδωρος Ἀνουβίωνος ἔγραψα τῇ κθ', ἡμέρᾳ Ἡλίου, ὑπατίας Φλαυείου Κωνσταντίου καὶ Οὐαλ[ερίου Μαξιμιανοῦ Καισάρω]ν τῶν ἐπάρχων. Χάλκας (sic) ὁ μάντις μαθὼν ἄλλων ἐμάντευσε τοῖς Ἕλλησιν καὶ τοῦτο αὐτοῖς παρέθετο, εἰ μὴ Ἀγαμέμνων τὴν ἑαυτοῦ θυγατέραν Εἰφιγένειαν θύσῃ usw. Die kurz gefaßte Geschichte ist dreimal wiederholt, offenbar als Schreibübung eines Schülers. Das Datum ist = 294 n. Chr. Die Unterschrift lautet: Μηνὸς Φαρμουθὶ (?) ἡμέρᾳ Ἡλίου. — Ein ägyptischer Zauber-Papyrus, in dessen wüstem Synkretismus Ägyptisch-griechisches mit Jüdisch-christlichem gemengt ist, gibt zum Zweck astrologischer Belehrung folgende zwei Listen[2]:

Ἑλληνικόν·	Ἑπτάζωνος.
Ἥλιος	Κρόνος
Σελήνη	Ζεύς
Ἄρης	Ἄρης
Ἑρμῆς	Ἥλιος
Ζεύς	Ἀφροδίτη
Ἀφροδίτη	Ἑρμῆς
Κρόνος	Σελήνη

Beide Listen sind uns bereits bekannt. Die zweite gibt die Reihe der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde, die erste in derjenigen Ordnung, nach welcher sie die Tage beherrschen (s. oben S. 15 f.). Auffallend ist nur, daß die erste nicht mit Κρόνος, sondern mit Ἥλιος beginnt. Dieselbe Abweichung wird uns auch sonst begegnen und später erörtert werden. — Auf dem Vorstellungskreis des ägyptischen Synkretismus beruhen auch die in Rom gefundenen Fluchgebete, welchen ihr Herausgeber Wünsch die unglückliche Bezeichnung „sethianisch" gegeben hat.[3] Auf diesen kommt öfters „der Tag des Ares" (ἡμέρα Ἄρεως) vor, n. 16, 83. 22, 28. 25, 24.

Griechenland. Für das eigentliche Griechenland sind die Zeugnisse spärlich. Immerhin fehlen sie nicht. In seinen „Tischgesprächen" hat Plutarch (um 100—120 n. Chr.) Sympos. IV, 7 die Frage behandelt Διὰ τί τὰς ὁμωνύμους τοῖς πλάνησιν ἡμέρας οὐ κατὰ τὴν ἐκείνων τάξιν ἀλλ' ἐνηλλαγμένως ἀριθμοῦσιν. Leider ist uns nur diese Inhaltsangabe, nicht der Text selbst erhalten. Aber man sieht deutlich, daß

[1] Fröhner, Philologus, fünfter Supplementband, 1. Heft 1884, S. 49.

[2] S. *Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi* ed. Leemans t. II, 1885, p. 99 u. 137 sq. = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 41 u. 187.

[3] Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898.

es sich um dasselbe Problem handelt, welches auch Dio Cassius erörtert. Bei Benennung der Wochentage ist die Reihenfolge der Planeten eine andere als in Wirklichkeit nach ihrer Entfernung von der Erde. Die Frage ist also: wie die erstere zu erklären ist. Plutarch handelt unmittelbar vorher von den jüdischen Sitten. Es wäre aber sehr irrig, darum die Planetenwoche für jüdisch zu halten; denn Plutarch bringt auch vorher entschieden Nicht-jüdisches mit dem Judentum in Verbindung. — Als griechische Arbeit ist hier auch zu erwähnen eine in Mâcon in Südfrankreich gefundene, jetzt im britischen Museum befindliche Silberfigur, welche eine Stadtgöttin (Tyche) darstellt. Sie trägt auf ihren Flügeln ein halbkreisförmiges Band, auf welchem die Büsten der Wochengötter angebracht sind in der Reihenfolge: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur.[1] Auffallend ist die Umstellung von Venus und Merkur (oder sind die Büsten anders zu deuten?). — Aus spätgriechischer Zeit mag noch Johannes Lydus genannt werden, der in seinem Werke *De mensibus* Buch II ausführlich über die Planeten und die nach ihnen benannten Tage handelt. Er zählt sie dabei in folgender Ordnung auf: Helios, Selene, Ares, Hermes, Zeus, Aphrodite, Kronos.

b. Westliche Reichshälfte.

Erstes Jahrhundert vor Chr. Das älteste Zeugnis für die Bekanntschaft der Planetenwoche im Abendlande ist die Erwähnung des „Saturntages" bei Tibullus (gest. 19 vor Chr.). Er sagt Eleg. I, 3, 18, daß er, um Rom nicht verlassen zu müssen, allerlei Vorwände gesucht habe: er habe den Vogelflug vorgeschützt oder böse *omina*: daß der Tag des Saturn ihn aufhalte (*Saturni sacram me tenuisse diem*). Die herkömmliche Auslegung versteht darunter den jüdischen Sabbat, an welchem es verboten war zu reisen. Mir scheint es kaum fraglich, daß der Saturntag der Astrologen gemeint ist, der als Unglückstag galt (s. oben S. 17). Aber auch wenn der jüdische Sabbat gemeint sein sollte, würde Tibulls Äußerung doch indirekt ein Zeugnis für die Planetenwoche sein, denn erst auf Grund des Parallelismus dieser mit der jüdischen ist jene Benennung des Sabbats entstanden. — Ebenfalls noch der Zeit des Augustus (zw. 735 u. 757 a. U.) gehört ein Kalender-Fragment an, auf welchem die Tage der siebentägigen Woche mit

[1] De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 82, und 1879, p. 3 (hier mit Abbildung pl. 2). Haug, Westdeutsche Zeitschrift IX, 1890, S. 42. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen S. 240—242 (mit Abbildung nach de Witte).

denen der achttägigen römischen in Parallele gesetzt werden. Das Ganze, soweit es erhalten ist, hat folgende Form:[1]

		C					
F	C	C	ludi	C	C	C	Iunoni M
G	D	C	ludi	D	D	MEDNP	
A	E	C	ludi	E	E	AVGNP	
B	F	C	ludi	F	F	FONT	
C	G	N	ludi	G	G	EN	
D	H	EID	Jovi epul	A	H	EID	
		XIIX				XVII	
E	A	F	equor prob	B	A	F	
F	B	N		C	B	C	
G	C	C		D	C	C	
A	D	C	in circo	E	D	APM	
B	E	C	in circo	F	E	C	
C	F	C		G	F	C	
D	G	C		A	G	C	
E	H	C		B	H	C	
F	A	C		C	A	C	
G	B	F		D	B	C	
A	C	C		E	C	C	lud victor sull comm
	D	C		F	D	C	ludi

Die eine Kolumne bezieht sich auf den September, die andere auf den Oktober. Die Buchstaben von A bis G bezeichnen die Tage der siebentägigen Woche, die Buchstaben von A bis H die der achttägigen. Zu jedem Tage werden kalendarische Notizen gegeben.[2] Das häufige C ist = *dies comitialis*, N = *nefastus* oder *nefas*, F = *fastus* oder *fas*. Alle ähnlichen Kalenderfragmente, die in erheblicher Zahl erhalten sind, berücksichtigen nur die achttägige römische Woche. Die Vergleichung mit der siebentägigen ist eine Singularität unseres Fragmentes. Man hat diese siebentägige Woche wohl für altsabinisch gehalten, weil das Fragment im Sabinerlande gefunden wurde (weshalb man es *fasti Sabini* zu nennen pflegt).[3] Aber von einer siebentägigen Woche im alten Italien ist sonst nichts bekannt; sie ist zweifellos aus dem Orient gekommen, und es kann sich bei unserem Fragmente nur darum handeln, ob an die jüdische oder an die astrologische Woche zu denken ist. Trotz der

[1] Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2 p. 220 und t. IX n. 4769. Vgl. auch Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859, S. 313f. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* t. I, p. LXXVII. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 177.

[2] Vgl. zur Erläuterung: Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. III, 1878, S. 277ff.

[3] So Huschke, Das alte römische Jahr, 1869, S. 293f. Marquardt, a. a. O. S. 278, Anm. 3.

starken Verbreitung des Judentums in Rom und dessen Umgebung zur Zeit des Augustus dürfte letzteres wahrscheinlicher sein, denn in einer wenn nicht amtlichen, so doch halbamtlichen Bekanntmachung von der Art unseres Kalenders ist Berücksichtigung astrologischer Anschauungen eher zu erwarten als eine solche jüdischer. Mommsen hat in seinen Bemerkungen zum Corp. Inscr. Lat. t. I, p. 285 sq. die Hypothese von der „sabinischen" Woche überhaupt nicht berücksichtigt.

Erstes Jahrhundert nach Chr. Wegen der sicheren Zeitgrenze (Untergang Pompejis 79 n. Chr.) sind besonders wertvoll einige Zeugnisse aus Pompeji. Zunächst eine Wand-Inschrift, welche ausdrücklich „die Tage der Götter" aufzählen will in folgender Weise:[1]

Θεων ημερας
Κρονου
Ηλιου
Σεληνης
Αρεως
Ε[ρ]μου
Διος
[Αφρο]δειτης.

Im Jahre 1901 ist in Pompeji folgende Wand-Inschrift gefunden worden (*Atti della R. Accademia dei Lincei, anno 1901, Serie V, Classe di scienze morali etc. vol. IX, Notizie degli Scavi* p. 330):

SATVRNI
SOLIS
LVNAE
MARTIS
IOVIS
VENERIS

Merkur fehlt nach Mars, sicher nur infolge eines Versehens.

Längst bekannt ist eine Wand-Malerei in Pompeji, welche in sieben Medaillons die Büsten der Wochengötter darstellt, nach Helbigs Beschreibung in folgender Form.[2] 1. Saturn mit gelbem Mantel, die Sichel an der rechten Schulter. 2. Sol mit Strahlenkranz und roter Chlamys, die Geißel an der linken Schulter. 3. Luna mit Nimbus, in weißem Gewande, mit Scepter. 4. Mars, vollständig gewaffnet, mit Speer. 5. Merkur mit Petasos, nach P. d'E. mit nackter Brust, nach

[1] Mau, *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica* 1881, p. 30.

[2] Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens (1868) S. 200. Die Werke, auf welche Helbig Bezug nimmt, sind: P. d'E. = *Le pitture antiche d'Ercolano* I—V, Nap. 1757—79. M. B. = *Real Museo Borbonico* I—XVI, Nap. 1824—57. — Vgl. über das obige Gemälde auch Lersch, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 163 f.

M. B. mit Chlamys; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 6. Jupiter mit rotem Gewande, welches die Brust frei läßt. Die P. d'E. stellen ihn ohne, M. B. mit Scepter dar; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 7. Venus mit modiusartiger Krone, in weißem Gewande; über der rechten Schulter sieht Amor hervor (P. d'E. III, 50 p. 263. M. B. XI, 3). — Auf einer Inschrift aus Pompeji vom 6. Februar 60 n. Chr., deren Lesung unsicher ist, werden, wie es scheint, die Tage des *sol* und der *luna* erwähnt (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 342), auf einer Wand-Inschrift daselbst der *dies lunae* (Corp. Inscr. Lat. IV n. 1306). — Auf dem Bruchstück einer Markttafel ungewissen Ursprungs, welche nach den Buchstabenformen noch ins erste Jahrhundert gehört, sind die Namen (Merc)VR IOVIS V(eneris) erhalten (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Offenbar waren hier die sieben Tage der Planeten-Woche angegeben. Die Tafel diente praktischen Zwecken, denn sie will hauptsächlich die Markttage in einer Anzahl wichtiger Städte nachweisen.[1] — Der zur Zeit Neros schreibende Petronius erzählt in seiner *cena Trimalchionis* c. 30, daß am Eingang zum Speisezimmer des Trimalchio an den beiden Türpfosten je eine Tafel angebracht war, auf deren einer angeschrieben war: „am 30. und 31. Dezember speist unser Gajus auswärts", während auf der andern der Lauf des Mondes und die Bilder der sieben Planeten gemalt waren, und durch verschiedene Knöpfe angegeben war, welche Tage günstig und

---

1 Verwandt ist ein in Puteoli gefundenes Inschriften-Fragment, auf welchem die Namen *Satur. Solis Lunae Martis* und darunter *Romae Capuae Calatiae Benev.* erhalten sind (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Ich erwähne dies hier in der Anmerkung, da die vorliegenden Publikationen nicht ermöglichen, die Zeit der Inschrift näher zu bestimmen. — Das Gleiche gilt von dem Fragment Corp. Inscr. Lat. X n. 1605 (ebenfalls aus Puteoli), auf welchem die Tagesnamen *(Mercu)ri . Iovis . Veneris* erhalten sind. — Wegen der sachlichen Verwandtschaft sei hier auch die Kalenderzeichnung erwähnt, welche in den römischen Titus-Thermen auf einer Wand eingeritzt gefunden worden ist. „In einem viereckigen Rahmen erscheinen hier in oberster Reihe die sieben Planeten (in Büstenform) neben einander: Saturn (zerstört), Sol, Luna, Mars, Merkur, Jupiter (zerstört), Venus; darunter die zwölf Zeichen des Zodiacus im Kreise; neben diesem rechts die Tage I—XV, links XVI—XXX. Neben jedem Wochentag, Monatssternbild und Monatstag ist ein Loch, in deren einem sich ein beinerner Knopf fand; durch das Umstecken dieser Knöpfe gab man Monat, Wochentag und Monatstag an" (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. Bd. I, 1850, S. 569). Vgl. die Abbildungen in: Guattani, *Memorie enciclopediche sulle antichità e belle arti di Roma* t. VI *(per il 1816)* Roma 1817 p. 160, und bei Ant. de Romanis, *Le antiche camere Esquiline dette comunemente delle Terme di Tito* (Roma 1822), p. 12. Die interessante Zeichnung ist schon bald nach ihrer Entdeckung (im Jahre 1812) zerstört worden, s. de Romanis p. 59. Saturn und Jupiter fehlten schon bei der Entdeckung.

welche ungünstig seien (*Petronii Cena Trimalchionis*, mit deutscher Übersetzung von Friedländer 1891, c. 30: *et duae tabulae in utroque poste defixae, quarum altera, si bene memini, hoc habebat inscriptum: „III et pridie Kalendas Ianuarias C. noster foras cenat", altera lunae cursum stellarumque septem imagines pictas; et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur*). — Ein indirektes Zeugnis für die Planeten-Woche ist auch die Bezeichnung des jüdischen Sabbats als Saturntag, die zwar noch nicht bei Tibull nachweisbar ist (s. oben S. 25), wohl aber seit dem ersten Jahrh. nach Chr. bei Frontinus (unter Vespasian und Domitian), Tacitus, Dio Cassius und anderen.[1] Dio Cassius bemerkt XLIX, 22, der Sabbat sei schon „damals", nämlich zur Zeit des Herodes, „Tag des Kronos" genannt worden.

Zweites Jahrhundert nach Chr. Bei Beschreibung der Thermen, welche Alexander Severus erbaute, bemerkt sein Biograph Lampridius (*Vita Alexandri Severi* c. 25, in den *Scriptores historiae Augustae*): *Oceani solium primus inter appellavit, cum Traianus id non fecisset, sed diebus solia deputasset.* Der Text kann so, wie er überliefert ist, nicht übersetzt werden. Liest man aber statt *inter* mit Jordan und Maaß *in thermis*, so ergibt sich ein erträglicher Sinn: „Alexander Severus hat in den Thermen die Bezeichnung Oceanus-Bassin eingeführt (*solium* = Bassin, Badewanne), während Trajan dies nicht getan, sondern die Bassins den Tagen überwiesen hatte." Uns interessiert hier der letzte Satz. „Die Tage" können nur die Tagesgötter, die Planeten sein. Man wird anzunehmen haben, daß Trajan ihre Statuen in den Thermen aufgestellt und nach ihnen die Bassins benannt hat.[2] — Der zur Zeit Hadrians schreibende Suetonius sagt, daß Titus in einem unansehnlichen Hause *prope Septizonium* geboren sei (Titus c. 2). Er meint dabei sicherlich dieselbe Lokalität, welche Ammianus Marcellinus *Septemzodium* nennt, indem er berichtet, daß Marc Aurel hier, also in unmittelbarer Nähe des Septemzodiums, ein prachtvolles Nymphaeum

---

[1] Frontin. *Strategem.* II, 1, 17: *Divus Augustus Vespasianus Iudaeos Saturni die, quo eis nefas est quidquam seriae rei agere, adortus superavit.* — Tacitus, Hist. V, 4: *septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit . . . alii honorem eum Saturno haberi.* — Dio Cassius setzt die drei Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Titus alle auf den „Tag des Kronos", womit er den Sabbat meint (XXXVII, 16: ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ, XLIX, 22: ἐν τῇ τοῦ Κρόνου καὶ τότε ἡμέρᾳ ὠνομασμένῃ, LXVI, 7: ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ). — Vgl. auch Tertullian. Apologet. 16, ad Nationes I, 13.

[2] Vgl. die Erörterung von Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 157—160.

erbaut habe (XV, 7, 3: *cum itidem plebs ... ad Septemzodium convenisset, celebrem locum, ubi operis ambitiosi Nymphaeum Marcus condidit imperator*).[1] Die Formen *Septizonium* und *Septizodium* werden uns noch öfters begegnen. Sie sind annäherd gleich bezeugt und beide tatsächlich gebraucht worden. Den Vorzug wird nicht, wie Maaß S. 122—131 will, die Form *Septizodium* verdienen, sondern *Septizonium*. Denn τὰ ζῴδια ist in der astrologischen Sprache der feststehende Terminus für die zwölf Bilder des Tierkreises, während andererseits ἡ ἑπτάζωνος (von ζώνη) ebenso sicher das System der sieben Planeten (das „Siebenzonensystem") ist; jedem Planeten gehört eine Zone im Äther; s. *Pauli Alexandrini* Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν ed. Andr. Schato, Witebergae 1586, und dazu unten Excurs II, auch Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 178. Die ζῴδια spielen dabei freilich auch eine wichtige Rolle, denn es handelt sich auch um die Stellung der Planeten zu den Bildern des Tierkreises. Hierdurch mag das Schwanken des Sprachgebrauches entstanden sein. Auf welche Weise nun die ἑπτάζωνος in jenen Gebäuden, welche man *Septizonia* oder *Septizodia* nannte, zur Darstellung kam, wissen wir nicht. Als sicher aber dürfen wir annehmen — darin wird den überzeugenden Ausführungen von Riegel (Beiträge zur Kunstgesch. Italiens 1898, S. 1—12) und Maaß beizustimmen sein —, daß es sich um Gebäude handelt, deren Errichtung in dem Glauben an die sieben Planeten als Schicksalsgötter ihren Anlaß hatte und demselben in irgend einer Form Ausdruck verlieh.[2] Ein solches hat es also spätestens zur Zeit Suetons, wenn nicht früher, in Rom gegeben. Da in dem Siebenzonensysteme die Planeten nicht nach der Reihe der Wochengötter, sondern nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet waren, gehört die Sache allerdings nur indirekt hierher. — Auch in Afrika ist sicher bereits im zweiten Jahrhundert ein Septizonium erbaut worden; denn nach einer Bau-Inschrift zu Lambaesis in Numidien (Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2657) ist

[1] Vgl. dazu Maaß a. a. O. S. 41—43.

[2] Ein astronomisches Observatorium, an welches Riegel wenigstens nebenbei denkt, dürfte wegen des monumentalen Charakters des Baues nicht wahrscheinlich sein. Dagegen liegt es meines Erachtens nahe, als Analogon die von Agrippa beabsichtigte und von Augustus ausgeführte Säulenhalle zu vergleichen, welche die von Agrippa ausgearbeitete Weltkarte, offenbar in größtem Maßstabe auf den Marmorwänden zu öffentlicher Darstellung brachte (Plin. Hist. Nat. III, 2, 17: *Agrippam quidem ... cum orbem terrarum orbi spectandum propositurus esset, errasse quis credat et cum eo divum Augustum? Is namque conplexam eum porticum ex destinatione et commentariis M. Agrippae a sorore ejus inchoatam peregit*). So kann das Septizonium neben den Statuen der Planeten-Götter auf seinen Marmorwänden eine Darstellung des „Siebenzonen-Systems" enthalten haben. Vgl. überhaupt den Excurs II am Schlusse dieser Abhandlung.

im Jahre 209—211 das dortige *Septizonium . . . vetustate dilabsum* wiederhergestellt worden. Seine erste Erbauung muß also geraume Zeit früher fallen. — Nicht näher bestimmbar ist die Zeit eines anderen Septizodiums in Afrika proconsularis (Corp. Inscr. Lat. VIII Suppl. n. 14372). Beachte die inschriftliche Bezeugung beider Formen: *Septizonium* n. 2657, *Septizodium* n. 14372. Die Form *Septizonium* ist auch durch den christlichen Dichter Commodian bezeugt.[1] — Vielleicht darf als Zeuge für das zweite Jahrhundert auch noch Ampelius angeführt werden, dessen Zeit allerdings kontrovers ist (da er keinen späteren Namen als Trajan nennt, auch wo dazu Veranlassung wäre, ist er wohl nicht viel später zu setzen). Er sagt in seinem *Liber memorialis* c. 3 (ed. Woelfflin 1879): *Stellae potentissimae in caelo sunt septem: Saturnus, Sol, Luna, Mars, Mercurius, Iuppiter, Venus, quae a Graecis planetae a nobis erraticae dicuntur, quia ad arbitrium suum vagantur et motu suo hominum fata moderantur.* — Auch an Justin den Märtyrer ist hier noch zu erinnern, der in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie ohne weiteres als bekannt voraussetzt, was unter dem Tag des Ἥλιος und dem Tag des Κρόνος zu verstehen sei (vgl. oben S. 22).

Seit 200 nach Chr. — Der um 210—220 n. Chr. schreibende Dio Cassius bezeugt (XXXVII, 18), daß die Zuweisung der Tage an die sieben Planeten zu seiner Zeit allgemein verbreitet war (τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι . . . . πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους). Die Richtigkeit dieses Zeugnisses wird durch eine reiche Fülle uns noch zugänglichen Materials bestätigt. Es scheint, daß das Beispiel des kaiserlichen Hofes unter Septimius Severus (193—211 n. Chr.) wesentlich dazu beigetragen hat, den seit zwei Jahrhunderten weit verbreiteten astrologischen Glauben an die Macht der Planeten wenigstens im Abendlande zu allgemeiner Herrschaft zu bringen und damit auch der siebentägigen Woche zum Siege zu verhelfen. Septimius Severus selbst war der Astrologie eifrig ergeben (Spartian. Sever. 3). Er erbaute in Rom ein *Septizonium*, von welchem noch im 16. Jahrhundert bedeutende Reste erhalten waren (Spartian. Sever. 19 [in den *Scriptores historiae Augustae*]: *opera publica*

---

[1] Die Gedichte Commodians (*Commodiani carmina recogn.* Ludwig, P. I, Lips. 1878) sind akrostichisch, so daß die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse den Titel des betreffenden Gedichtes wiedergeben. Eines derselben (Instruct. I, 7) handelt *De septizonio et stellis.* Die Polemik richtet sich hier nur gegen vier Planetengötter: Jupiter, Saturn, Mars, Venus. Die fehlenden drei werden in den beiden folgenden Gedichten behandelt, I, 8: *De Sole et Luna*, I, 9: *Mercurius.* Vgl. Maaß, Die Tagesgötter S. 29.

praecipua eius extant Septizonium et thermae Severianae. ibid. c. 24: *cum Septizodium faceret, nihil aliud cogitavit, quam ut ex Africa venientibus suum opus occurreret*; vgl. Spartian. Geta 7: *specie Septizodii exstructum*; an den beiden letzteren Stellen ist die Form *Septizodium* besser bezeugt; ebenso bei Hieronymus, Chron. ed. Schoene II, 177, zum 8. Jahre des Severus = 201 n. Chr.: *Severo imperante thermae Severianae aput Antiochiam et Romae factae, et Septizodium extructum*).[1] — Ein dem Grammatiker Dositheus zugeschriebener kleiner Traktat in griechischer und lateinischer Sprache, der nach den einleitenden Bemerkungen im Jahre 207 n. Chr. (*Maximo et Apro consulibus*) verfaßt ist, gibt neben den Namen der Musen und Götter auch folgende Liste:[2]

ἑπτὰ ζῳδίων	ἡμέραι	*septe(m)zodi dies*
Κρόνου	ζ	*Saturni*
Ἡλίου	α	*Solis*
Σελήνης	β	*Lunae*
Ἄρεως	γ	*Martis*
Ἑρμοῦ	δ	*Mercuris (sic)*
Διός	ε	*Iovis*
Ἀφροδίτης	ς	*Veneris*

Die Planeten stehen hier in der richtigen Reihenfolge als Wochengötter, mit Kronos beginnend. Da in der christlichen Zeit mit Helios der Anfang gemacht wurde, hat dies ein Ergänzer durch die daneben geschriebenen Ziffern zum Ausdruck gebracht.[3] — Zur Zeit des Septimius Severus schrieb auch Tertullian, der in seinem *Apologeticum* die Bezeichnungen *dies Solis* und *dies Saturni* als ganz geläufige gebraucht (Apologet. c. 16: *si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt*). Seinen heidnischen Lesern sagt Tertullian *ad Nationes* I, 13: *vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis.*

Auch für die nördlichen Provinzen des römischen Reiches haben

---

[1] Vgl. über den Bau des Severus: Hülsen, Das Septizonium des Septimius Severus (46. Progr. zum Winkelmannsfeste der archäol. Gesellsch.) Berlin 1886. Maaß, Die Tagesgötter S. 3—19. Über die Textüberlieferung bei Spartian und Hieronymus: Maaß, S. 106 f.

[2] *Dosithei Magistri interpretamentorum liber tertius* ed. Böcking 1832 p. 68 sq. = *Corpus Glossariorum latinorum* ed. Goetz, vol. III, 1892, p. 58.

[3] Maaß, Die Tagesgötter S. 132, sieht in dem Umstande, daß diese Ergänzung nur beim griechischen Text sich findet, eine Bestätigung der Ansicht, daß der lateinische Text der ursprüngliche ist. In der Tat wird nach dem oben S. 30 Bemerkten die Übersetzung ἑπτὰ ζῳδίων für *septemzodi* (richtiger *septemzoni*) als eine irrige zu betrachten sein. Vgl. über Dositheus auch Goetz in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1606 f.

wir seit etwa 200 n. Chr. zahlreiche Belege für den Kultus der Planeten als Wochengötter und für die Bezeichnung der Tage nach ihnen. Die älteste lateinische Inschrift, auf welcher diese Bezeichnung zum Zweck der Datierung gebraucht ist, ist in Apulum in Dacien (dem heutigen Karlsburg in Siebenbürgen) gefunden worden. Sie lautet im wesentlichen folgendermaßen (Corp. Inscriptionum Lat. III n. 1051): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C. Sentius Anicetus dec(urio) col(oniae) Sar(mizegetusae) .... v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Aug(ustis) n(ostris) imp. Ant(onino) II et* [....] *cos. X. k. Iun. lun(a) XVIII die Iovis.* Das Datum ist = 23. Mai 205 n. Chr. — Nicht viel jünger ist eine andere in Raetien (Untersaal bei Kelheim in Bayern) gefundene (Corp. Inscr. Lat. III n. 5938): *Deo Mercurio Fortun(ae) red(uci) sacr(um) M. Vir(ius) Marcellus ..... d(ie) L(unae) X. K. Iun. l(una) V.* Aus den kalendarischen Daten hat Kubitschek berechnet, daß die Inschrift in d. J. 231 n. Chr. fallen muß (Corp. Inscr. Lat. III Suppl. n. 11943). — Aus der Zeit des Übergangs zum Christentum mag hier noch erwähnt werden eine Inschrift aus Pannonien, durch welche wir erfahren, daß Konstantin d. Gr. die Abhaltung von Märkten am Sonntag gestattet hat, Corp. Inscr. Lat. III n. 4121: *Imp. Caes. Fl(avius) Val(erius) Constantinus pius felix maximus Aug(ustus) ... provisione etiam pietatis suae nundinas die Solis perpeti anno constituit.* — Besonders zahlreich sind die Wochengötter-Denkmale aus der Rheingegend, dem westlichen Germanien und östlichen Gallien.[1] Es sind altarförmige Steine, welche aber wahrscheinlich (von einem Teil ist dies sicher) einer Jupiter-Statue als Sockel dienten. Ringsherum sind in Reliefs die Bilder der sieben Planeten als Wochengötter dargestellt, mit Saturn beginnend. Wenigstens bei einem Teil ist der Anfang mit Saturn sicher (Haug Nr. 8. 10. 11. 12. 15). Haug beschreibt a. a. O. siebzehn solche Steine; der älteste sicher datierbare gehört — wiederum bemerkenswert — der Zeit des Septimius Severus an (Haug S. 35, No. 17).

An die Wochengöttersteine mögen hier Abbildungen der Wochengötter auf anderen Geräten mancherlei Art aus verschiedenen Gegenden des römischen Reiches angeschlossen werden.[2] Einige sind oben schon genannt (S. 22 goldenes Armband aus Syrien, S. 25 Silberfigur). Die Gegenstände, auf welchen sich solche Abbildungen sonst noch finden, sind: Reliefplatten, Schiffchen von Bronze, silberne Schöpfkelle, bronzener

[1] S. hierüber bes. Haug, Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst IX, 1890, S. 26—40.

[2] Vgl. auch hierüber bes. Haug a. a. O. S. 40—44.

Krug, Kästchen von Bronze, irdene Lampe, Mosaikboden, Zange von Bronze, Trinkbecher. Hervorgehoben sei ein rundes Bronzeblech, das als Kalender gedient zu haben scheint. Auf demselben sind in einem Kreise herum von der Rechten zur Linken zweimal nach einander die Namen der Wochengötter eingegraben: *SAT. SOL. LVN. MAR. MER. IOV. VEN.*[1]

Denkmale für die Wochengötter in größerem Stile sind uns noch für die Gegend von Trient und Verona bezeugt. In Anaunum (im Gebiet des Municipiums von Trient) sind sechs Steine, die offenbar als Basen von Statuen dienten, mit folgenden Aufschriften gefunden worden: *Saturno, Lunae, Marti, Mercur, Iovi, Veneri* (Corp. Inscr. Lat. V n. 5051—5056; der Stein für *Sol* fehlt). In Verona hat noch ein Dichter der karolingischen Zeit Heiligtümer (oder ein Heiligtum?) der Planeten-Götter gesehen, die er folgendermaßen besingt:[2]

Fana et templa constructa ad deorum nomina
Lunis (sic), Martis et Minervis (sic), Iovis atque Veneris
et Saturni sive Solis, qui prefulget omnibus.

Minerva statt Merkur ist sicher ein Irrtum — wenn nicht der Text-Überlieferung, so doch des christlichen Beschreibers.

Auch in Mithras-Heiligtümern finden sich zuweilen bildliche Darstellungen der Wochengötter. Es scheint, daß die Verehrung derselben in der synkretistischen Mithras-Religion der Kaiserzeit eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat.[3]

Trotz der Herrschaft der Planeten-Woche werden aber die Tage derselben auf Inschriften zum Zweck der Datierung in heidnischer Zeit nur selten angegeben.[4] Erst in christlicher Zeit ist dieser Gebrauch häufig geworden.

---

1 De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 84. Haug, a. a. O. S. 43. Abbildung bei De Witte, *Gazette archéol.* 1879, p. 5.

2 *Laudes Veronensis civitatis (Poetae latini aevi Carolini rec.* Duemmler, t. I, 1881, p. 118—122, in den *Monumenta Germaniae historica)* vers. 5.

3 S. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 112—120.

4 Außer den oben S. 33 genannten kommen etwa noch folgende Inschriften in Betracht: Corp. Inscr. Lat. XIII n. 1906 (Lyon): *D. M. et memoriae aeternae Vitalini Felicis* (Veteran der *legio Minervia*) . . . *natus est die Martis, die Martis probatus, die Martis missionem percepit; die Martis defunctus est.* — Corp. Inscr. Lat. VI n. 13782 (Rom): *L. Caecilius L(ucii) l(ibertus) Syrus natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Vielleicht gehört auch hierher Corp. Inscr. Graec. n. 6731 = Inscr. gr. Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2184 (Rom): . . . νίᾳ θυγατ[ρὶ] γλυκιτάτῃ μνείας χάριν. ἄγαλμά εἰμι Ἡλίου· καὶ γὰρ Ἡλίου ἡμέρᾳ ἐγενήθη(ν) καὶ Ἡλίου ἡμέρᾳ κρίσις μου γέγονεν. Die Inschrift kann aber trotz des ἄγαλμα Ἡλίου auch christlich sein. — Wahrscheinlich christlich dürfte wegen ihres späten Ursprungs *(infimae aetatis)* folgende Inschrift sein, Corp. Inscr.

c. Gebrauch der Planeten-Woche in der christlichen Kirche.

Die christliche Kirche hat, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, zunächst die jüdische Woche aufgenommen. Der Kultus der Planeten-Götter mußte von ihr, sofern sie sich selbst treu blieb, als etwas Fremdartiges abgelehnt werden. Trotzdem ist im vierten und fünften Jahrhundert die Datierung nach Tagen der Planeten-Woche in weiten Kreisen üblich gewesen. Wir stellen zunächst das Material hierüber zusammen, indem wir die Beurteilung desselben dem folgenden Abschnitte vorbehalten. Für die Stadt Rom geben die von de Rossi herausgegebenen christlichen Inschriften folgende Daten, die besonders wertvoll sind, weil die Inschriften datiert sind (*Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores* ed. de Rossi, vol. I, 1861, vgl. die Übersicht am Schlusse p. 615 sq.):

n. 11 (269 n. Chr.): δειε Βενερες λουνα XXIIII.
n. 597 (327 od. 411): *die Beneris lna* XVII
n. 68 (343 n. Chr.): *(die) Martis*
n. 172 (364 n. Chr.):
ora noctis IIII . . die Saturnis luna vigesima
n. 208 (368 n. Chr.): *d. Martis*
n. 235 (373 n. Chr.): *d. Lun.*
n. 275 (378 n. Chr.): *dii Iovis luna XII*
n. 355 (385 n. Chr.): *die Lunae*
n. 443 (397 n. Chr.): *die Mercurii luna XII*
n. 473 (399 n. Chr.): *die Veneris*
n. 475 (399 n. Chr.): *die Mercuris*
n. 558 (400 od. 406): *die Beneris ora quarta*
n. 596 (411 n. Chr.): *die Satur. ora prima.*
n. 645 (425 n. Chr.): *die Mercuris*
n. 711 (443 n. Chr.): *die Solis*
n. 730 (445 n. Chr.): *die Veneris*
n. 754 (452 n. Chr.): *recessit die Mercuris*
ora VIII et deposita die Iovis
n. 798 (457 n. Chr.): *die Solis*
n. 810 (457 n. Chr.): *die Iobis*
n. 851 (473 od. 491): *die Veneris*

Die christlichen Inschriften außerhalb Roms geben im wesent-

Graec. n. 5465 = Kaibel n. 235 (Acrae in Sizilien): Ἄλφ(ιος) Κλῶδις ἐτελεύτησεν πρὸ η′ εἰδ(ῶν) Νοβεμ(βρίων) ἡμέρ. Ἡλίου. Der Verstorbene war ein hervorragender städtischer Beamter (ἄρξας τὴν δευτέραν ἀρχὴν καὶ πρεσβίας πρεσβεύσας πρὸς βασιλέα καὶ γ′ παραπονπῆς). — Sicher heidnisch wäre, wenn sie echt wäre, die jetzt als gefälscht geltende Inschrift Corp. Inscr. Gr. 6769 = Kaibel n. 2436 (Massilia): . . . . γεγένηται εἰς τὸ Οὐένεριος, ὅπου Ἡρακλῆς ἡμ. Ἀφροδείτης ἡρπάσθη ὑπὸ θεῶν καλουμένων Πυθίων.

lichen dasselbe Bild wie die römischen. Auch hier sind es — soweit sie datierbar sind — hauptsächlich Inschriften des vierten und fünften Jahrhunderts, auf welchen die Tage der Planetenwoche vorkommen; und die nicht datierbaren werden zum größten Teil derselben Zeit angehören. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß sie fast alle dem Abendlande angehören (nur eine ägyptische macht eine Ausnahme s. unter ἡμ. Σελήνης). In der christlichen Kirche des Morgenlandes, mit Ausnahme Ägyptens, scheint die Benennung der Wochentage nach den Planeten niemals in Aufnahme gekommen zu sein. — Ich ordne im folgenden das mir bekannte Material nach Wochentagen, mit dem Sonntag beginnend (der christlichen Zählung der Wochentage entsprechend), und bemerke dabei noch zweierlei: 1. Nicht bei allen Inschriften läßt sich mit Sicherheit sagen, ob sie christlich oder nichtchristlich sind. Aber die Zahl der zweifelhaften ist verschwindend klein. Bei fast allen im folgenden berücksichtigten ist die christliche Herkunft entweder sicher oder doch höchst wahrscheinlich. 2. Um eine möglichst vollständige Statistik zu geben, nehme ich auch die Stellen der älteren christlichen Schriftsteller, an welchen Planeten-Tage erwähnt werden, mit auf, und verweise kurz auch auf de Rossis römische Inschriften:[1]

1. Tag der Sonne. ἡμέρα Ἡλίου Justinus Martyr, Apolog. 67 (s. oben S. 22). — *Inscriptiones graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 142 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9463 = Kaibel n. 165 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien), hier die eigentümliche Kombination ἡμέρᾳ Ἡλίου κυρια(κῇ). — Über einige Inschriften, deren christlicher Ursprung zweifelhaft ist (CIG 6731 = Kaibel 2184, CIG 5465 = Kaibel 235), s. oben S. 34f. — *dies Solis*, Tertullian. Apolog. c. 16, vgl. *ad Nationes* I, 13. — de Rossi n. 711. 798. — Corp. Inscr. Lat. X n. 5799 (Verulae in Latium). — Konstantin d. Gr. verbot das Gerichthalten und jeden Gewerbebetrieb *venerabili die Solis*, gestattete aber notwendige Feldarbeit (Cod. Just. III, 12, 2, Erlaß vom J. 321); auch das Abhalten von Märkten *die Solis* wurde von ihm gestattet (Corp. Inscr. Lat. III n. 4121, s. oben S. 33). — Auch die Nachfolger Konstantins bedienen sich in ihren Erlassen noch des Ausdrucks *dies Solis* (Cod. Theodos. VIII, 8, 1 vom J. 365, ib. XV, 5, 2 vom J. 386). Erst seit Ende des 4. Jahrh. tritt an dessen Stelle der kirchliche Ausdruck *dominicus dies*. Den Übergang bezeichnet ein Erlaß vom

[1] Das meiste Material ist bereits gesammelt für das griechische Sprachgebiet von Thumb, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 171f., für das lateinische Sprachgebiet von Gundermann, ebendas. S. 181—183.

J. 389, Cod. Just. III, 12, 6: *in eadem observatione numeramus et dies Solis, quos dominicos rite dixere maiores.*[1]

2. Tag des Mondes. ἡμέρα Σελήνης. Corp. Inscr. Graec. n. 9523 = Kaibel n. 252 (Mutyca, Sizilien). — CIG n. 9522 (Mutyca, Lesung unsicher). — Kaibel n. 444 (Tauromenium, Sizilien, datiert v. J. 411 n. Chr.). — Corp. Inscr. Graec. n. 9810 (Rom). — *Bulletin de correspondance hellénique* I, 322 (Ägypten, 344 n. Chr.). — *dies Lunae* oder *Lunis*, de Rossi n. 235. 355. — Corp. Inscr. Lat. V n. 5692 (Gegend von Mailand, 535 n. Chr.). — 6215 (Mailand). — ib. IX n. 6192 (Canusium, Unteritalien, 393 n. Chr.: *die Lunis IX Kl. Junias ora diei secunda*). — ib. XII n. 1497 (Vasio, Gallia Narbonensis, 470 n. Chr.).

3. Tag des Mars. ἡμέρα Ἄρεως, griechisch nur auf den synkretistischen von Wünsch herausgegebenen Verfluchungstafeln (s. oben S. 24). — *dies Martis*, de Rossi n. 68. 208. — Corp. Inscr. Lat. IX n. 5274 (Asculum Picenum, Unteritalien).

4. Tag des Merkur. ἡμέρα Ἑρμοῦ. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Corp. Inscr. Graec. n. 9521 = Kaibel n. 251 (Mutyca, Sizilien). — *dies Mercurii* oder *Mercuris*, de Rossi n. 443. 475. 645. 754. — Corp. Inscr. Lat. V n. 4850 (Brescia). — ib. 6278 (Mailand, 425 n. Chr.). — ib. IX n. 1362 (Aeclanum, Unteritalien, 376 oder 378 n. Chr.). — ib. n. 2080 (Benevent). — ib. XIII n. 2357 (Lyon, 449 n. Chr.).

5. Tag des Jupiter. ἡμέρα Διός, Corp. Inscr. Graec. n. 9520 = Kaibel n. 249 (Mutyca, Sizilien). — Corp. Inscr. Graec. n. 9621 (Rom). — *dies Jovis*, de Rossi n. 275. 754. 810. — Corp. Inscr. Lat. V n. 1707 (Aquileja). — ib. 6243 (Mailand, 388 n. Chr.).

6. Tag der Venus. ἡμέρα Ἀφροδίτης, Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Kaibel n. 696 (Salerno). — *dies Veneris*, de Rossi n. 11. 597. 473. 558. 730. 851. — Corp. Inscr. Lat. III n. 9551 (Dalmatien, Sarkophag einer Äbtissin, nach 600 n. Chr.). — ib. V n. 1620 (Aquileja, 382 n. Chr.). — ib. n. 1634 (Aquileja: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris*). — ib. XIII n. 2356 (Lyon, 448 n. Chr.).

7. Tag des Saturn. ἡμέρα Κρόνου, Justin. Martyr. apol. c. 67 (s. oben S. 22). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien). — Kaibel n. 82 (Syrakus). — *dies Saturni*, Tertullian. Apologet. c. 16. — de Rossi n. 172. 596.

Zur Übersicht stelle ich die mit Datum versehenen, abgesehen von

[1] Vgl. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 184f.

den römischen, in chronologischer Reihenfolge hier nochmals zusammen:

ἡμ. Σελήνης, 344 n. Chr. (*Bulletin de corr. hell.* I, 322, Ägypten).
d. Merc(uri), 376 od. 378 n. Chr. (CIL IX n. 1362, Aeclanum, Unteritalien).
d. Veneris, 382 n. Chr. (CIL V n. 1620, Aquileja).
d. Jovis, 388 n. Chr. (CIL V n. 6243, Mailand).
d. Lunis, 393 n. Chr. (CIL IX n. 6192, Canusium, Unteritalien).
ἡμ. Σελήνης, 411 n. Chr. (Kaibel n. 444, Tauromenium, Sizilien).
d. Mercuris, 425 n. Chr. (CIL V n. 6278, Mailand).
d. Veneris, 448 n. Chr. (CIL XIII n. 2356, Lyon).
d. Mercuri, 449 n. Chr. (CIL XIII n. 2357, Lyon).
d. Lunae, 470 n. Chr. (CIL XII n. 1497, Vasio, Gallia Narbonensis),
d. L(uni)s, 535 n. Chr. (CIL V n. 5692, Gegend von Mailand).
d. Veneres, nach 600 n. Chr. (CIL III n. 9551, Dalmatien).

Bei Zählung der Wochentage haben die Christen den Beginn mit dem Sonntag festgehalten, und man darf als wahrscheinlich annehmen, daß überall da, wo die Reihe der Planeten-Tage nicht mit Saturn, sondern mit Helios begonnen wird, dies auf christlichem Einfluß beruht. Wir sind dieser Anordnung begegnet in einem ägyptischen Zauber-Papyrus, in welchem sicher Jüdisch-christliches mit Heidnischem gemischt ist (s. S. 24), bei dem Byzantiner Johannes Lydus (S. 25) und bei dem Interpolator des Dositheus (S. 32). Bei allen ist christlicher Einfluß von vornherein wahrscheinlich. Auch die mit der Sonne beginnende Liste bei den Ssabiern (oben S. 23) ist wohl von dem christlich-arabischen Berichterstatter redigiert. Anders stünde die Sache, wenn auch auf heidnischen Geräten der Beginn mit Sol vorkäme. Man hat geglaubt, bei einer silbernen Schöpfkelle und einem Lämpchen dies annehmen zu müssen, und die Sache wäre an sich auf heidnischem Boden nicht undenkbar, da seit der Zeit der Severe der Sonnengott im heidnischen Kultus stark in den Vordergrund trat. Aber der Beweis für jene Annahme ist zu schwach.[1] Nicht hierher gehört ein Mithras-Monu-

[1] Es handelt sich besonders um die bei de Witte, *Gazette archéologique* 1879, pl. 1 abgebildete silberne Schöpfkelle. Vgl. darüber auch Lersch, Jahrbb. des Vereins von Altertumsfr. im Rheinlande IV, 176. V—VI, 301 f. de Witte, *Gazette archéol.* 1877, p. 79—81, 1879, p. 1—2, Haug, Westdeutsche Zeitschr. IX, S. 41. Auf derselben sind ringsherum die sieben Wochengötter in ganzer Figur abgebildet. Weil neben dem Bilde der Sonne ein liegender Krug sich befindet, hat man geglaubt, daß dadurch der Anfang der Reihe bezeichnet werden solle. Aber das ist doch keineswegs sicher (s. Haug S. 45). Überdies ist die Entstehungszeit des Gerätes ungewiß und christlicher Einfluß wohl möglich. — Gundermann (Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 179) glaubt, daß auch auf dem Lämpchen bei Haug S. 42 Nr. 26 (abgeb. bei de Witte, *Gaz. arch.* 1879 p. 5) der Anfang mit Sol sicher sei, „weil sich hier die ganze Darstellung auf Sol auf-

ment in Bologna, auf welchem die Reihe der Wochengötter-Büsten allerdings mit Sol beginnt, aber so daß dann folgen: Saturn, Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Luna. Hier wird also der Einschnitt zwischen Sol und Luna gemacht und von Sol an rückwärts gegangen.[1] Man wird demnach sagen dürfen, daß erst in christlichen oder christlich beeinflußten Kreisen die Zählung der Planeten-Tage vom *dies Solis* an aufgekommen ist. Die heidnische Planeten-Woche beginnt überall mit dem Saturntag.

3. Gang der Entwickelung.

Zwei Tatsachen sind bisher von uns festgestellt worden. Die christliche Kirche hat zunächst die jüdische Woche aufgenommen; und sie hat dann — zwar nicht allgemein, aber doch in weiten Kreisen — auch die Planeten-Woche aufgenommen und sie mit jener kombiniert. Beide Tatsachen sind im Grunde befremdlich und bedürfen einer näheren Erwägung.

1. Dem griechischen und römischen Altertum der klassischen Zeit ist die siebentägige Woche überhaupt unbekannt. Bei den Griechen spielt zwar die Siebenzahl auch eine Rolle; man kann sogar von siebentägigen „Fristen" bei ihnen sprechen.[2] Aber eine regelmäßige Aufeinanderfolge solcher, also eine siebentägige Woche haben sie nicht gekannt. Ja sie haben überhaupt keine „Woche" im eigentlichen Sinne gekannt. Sie teilten den Monat in drei Dekaden, wobei die Tage entweder durch den ganzen Monat hindurch, oder innerhalb jeder Dekade für sich gezählt wurden.[3] Da aber die Monate sich nach dem Mondlauf richteten, also bald 30, bald nur 29 Tage hatten, so hatte die dritte Dekade in ziemlich regelmäßigem Wechsel im einen Monat 10, im andern aber nur 9 Tage. Von „Wochen" im eigentlichen Sinne kann man hier also nicht sprechen. Dagegen ist dies allerdings der Fall bei den Römern. Sie hatten eine regelmäßig ohne Rücksicht auf den Mondlauf fortrollende Woche von acht Tagen. Die Landleute arbeiteten sieben Tage und kamen am achten zum Markt in die Stadt. Dieser Markttag hieß *Nun-*

---

baut". Es wäre wohl eher zu sagen, daß hier Sol beherrschend im Mittelpunkt steht. Damit ist nicht bewiesen, daß mit ihm die Zählung beginnen sollte.

[1] Cumont, *Textes et monuments figurés etc.* I, p. 114. 119.

[2] S. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Bd. XXI, Nr. 4, 1903).

[3] S. Ideler, Handbuch der Chronologie I, 279—285. Aug. Mommsen, Chronologie, Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener, 1883, S. 80—115.

dinae (wörtlich: der neunte, in Wahrheit der achte).[1] Den tatsächlichen Gebrauch dieser achttägigen Woche bezeugen uns zahlreiche inschriftlich erhaltene Kalender-Fragmente aus dem Anfang der Kaiserzeit (zusammengestellt und erläutert von Mommsen, Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2, p. 203sqq.). Sie hat sich mindestens bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. erhalten, damals allerdings in Konkurrenz mit der siebentägigen Woche. Diesen Zustand bezeugt uns der Kalender des Philocalus, welchen der Chronograph vom J. 354 n. Chr. in sein Sammelwerk aufgenommen hat. In demselben werden durch das ganze Jahr hindurch die Tage der siebentägigen und die der achttägigen Woche gleichmäßig berücksichtigt.[2]

Als das Evangelium in den Bereich der griechisch-römischen Welt eintrat, waren also weder hier noch dort die öffentlichen Ordnungen durch die siebentägige Woche bestimmt. Der staatliche Kalender hat sie nicht gekannt. Aber sie war doch auch nicht mehr unbekannt. Durch die weite Verbreitung der jüdischen Diaspora und ihren Einfluß auf heidnische Kreise war die jüdische Woche bereits weit über die Kreise des Judentums hinausgedrungen. Die Zeit, in welcher die christliche Predigt ihren Lauf begann, ist zugleich die Zeit, in welcher die jüdische Propoganda den Höhepunkt ihres Erfolges erreicht hatte. In allen großen Handelszentren am mittelländischen Meere gab es eine Judengemeinde; und überall hat sie durch ihre Propaganda einen Kreis „gottesfürchtiger" Heiden gewonnen, der sich als Anhang an die jüdische Gemeinde anschloß und ihren Gottesdienst besuchte. Und selbst noch über diese Kreise hinaus scheint jüdische Sitte ohne feste Abgrenzung eingewirkt zu haben. So kann Josephus behaupten, daß es keine Stadt gebe, weder bei Hellenen, noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des jüdischen Sabbats gedrungen wäre (Joseph. contra Apion. II, 39: οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν). Er meint damit, wie der Zusammen-

[1] Vgl. über den römischen Kalender: Ideler, Handbuch der Chronologie II, 135ff. Theod. Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859. Huschke, Das alte römische Jahr, 1869. Matzat, Römische Chronologie 2 Bde. 1883—1884. Soltau, Römische Chronologie, 1889. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 270ff. (gute Übersicht). Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897, S. 50.

[2] Der Kalender ist zwischen 340 und 350 geschrieben (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl., Bd. I, 1850, S. 570f.). — Den Text hat Mommsen in seine neue Ausgabe des Chronographen (*Chronica minora* vol. I, 1892) nicht aufgenommen, vielmehr im Zusammenhang mit den inschriftlich erhaltenen Kalender-Fragmenten mitgeteilt und erläutert (*Corpus Inscriptionum Latinarum* t. I, ed. 2 p. 254—279).

hang zeigt, die Feier des Sabbats von Seite nicht-jüdischer Kreise. Da er den Mund gerne voll nimmt, wird man seine Behauptung ja erheblich reduzieren müssen. Aber ein gutes Stück Wahrheit liegt ihr sicher zu Grunde. Das beweisen auch andere Zeugnisse.[1] Auch Tertullian spricht von Heiden, die in jüdischer Weise den Tag, welcher dem Tag der Sonne vorhergeht, also den Sabbat feiern, ohne zu wissen, daß dies jüdisch ist, *ad Nationes* I, 13: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudaei enim festi sabbata et coena pura et Iudaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.* Zur Zeit des Tiberius lebte in Rhodus ein Grammatiker Diogenes, der nur am Sabbat zu disputieren pflegte und auch dem Tiberius nur an diesem Tage Audienz erteilte (Sueton. Tiber. 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). Seneca schreibt epist. 95, 47 (ed. Haase): *Quomodo sint di colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus.* Die jüdische Sabbatfeier und damit die jüdische Woche war also um jene Zeit doch schon erheblich über die jüdischen Kreise hinaus vorgedrungen. — Mit der jüdischen Woche konkurrierte die der Astrologen. Auch sie hat seit Anfang der Kaiserzeit immer weitere Kreise ergriffen, wie oben gezeigt worden ist. Der Glaube, daß die sieben Planeten in regelmäßigem Wechsel Tage und Stunden beherrschen, hatte bereits zu einer festen Bezeichnung der Tage nach ihnen geführt. Mit der Ausbreitung jenes Glaubens kam also auch eine siebentägige Woche, wenn auch eine ganz andere, als die jüdische.

Dies alles erklärt aber nicht die auffallende Tatsache, daß in den heidenchristlichen Gemeinden von Anfang an die siebentägige Woche in Gebrauch war. Von der Woche der Astrologen wird von vornherein abzusehen sein. Sie war noch nicht in dem Maße verbreitet, daß sie überall in den Kreisen, welche sich dem Christentum zuwandten, als herrschend angesehen werden dürfte. Und die ersten Verkündiger des Evangeliums würden sie zweifellos da, wo sie auf dieselbe stießen, be-

[1] Vgl. zum Obigen die von Ideler, Handbuch der Chronologie II, 176 zitierten Werke von Selden, *De jure naturali et gentium* l. III, c. 15ff. und Gottlieb Wernsdorff, *Dissertatio de gentilium sabbato*, Wittenberg 1722; sowie meine Geschichte des jüdischen Volkes Bd. III, 3. Aufl. S. 116f.

kämpft haben. Es war ja auch, wie oben gezeigt worden ist, tatsächlich nicht die Planeten-Woche, sondern die jüdische Woche, deren die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte von der Apostel Zeiten an sich bediente. Ihre Aufnahme mag immerhin dadurch erleichtert und befördert worden sein, daß die „gottesfürchtigen" Heiden (σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν) sie bereits aufgenommen hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß aus diesen Kreisen manche sich dem Christentum zuwandten, und daß die geistige Atmosphäre, die in ihnen herrschte, auch die ältesten Christengemeinden beeinflußte. Aber dies reicht doch nicht aus, um die sofortige allgemeine Aufnahme der jüdischen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden zu erklären. Ihr Gebrauch ist gerade in den paulinischen Gemeinden und in den von Paulus beeinflußten Kreisen durch die im Eingang dieser Erörterung erwähnten Stellen I Cor 16, 2 und Act 20, 7 sicher verbürgt. Derselbe Apostel geht aber im Galaterbrief in der Bekämpfung der judenchristlichen Neigungen der Galater so weit, daß er sagt, er fürchte vergeblich gearbeitet zu haben, wenn sie die jüdischen Tage und Monate und Festzeiten und Jahre beobachteten (Gal 4, 10—11: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς; φοβοῦμαι ὑμᾶς μήπως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς). Wie ist es denkbar, daß derselbe Apostel, der so schreibt, doch in seinen Gemeinden die jüdische Woche eingeführt haben soll? Denn um eine Einführung durch ihn muß es sich nach allem, was wir festgestellt haben, geradezu handeln. Man kann auf diese Frage im Grunde nur antworten, daß das so befremdlich Erscheinende eben doch eine sichere Tatsache ist. Sie lehrt uns (wie manches Andere), daß man ein einseitiges Bild von Paulus gewinnt, wenn man sich nur an den Galaterbrief und an die mit ihm verwandten Äußerungen in den anderen Briefen hält. Die Verbindlichkeit des Gesetzes hat Paulus freilich überall bekämpft. Aber jüdische Sitte hat er darum doch vielfach in die christlichen Gemeinden herübergenommen; namentlich auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Ordnungen. Auch in den paulinischen Gemeinden wurde, wie in den Synagogen der Diaspora, die griechische Bibel des Alten Testamentes gelesen und zur Grundlage der Belehrung und Erbauung gemacht. Auch hier erfolgte solche Belehrung und Erbauung in Gemeinde-Versammlungen, die sich in gewissen Zeitabständen regelmäßig wiederholten. Auch hier war Schriftlektion und Ansprache eingerahmt durch Gebete, die ihren Stoff vielfach aus dem Alten Testament, aber höchst wahrscheinlich auch aus der synagogalen Liturgie des griechischen Judentums entnahmen. Bei solcher Anlehnung an den Gottesdienst der Synagoge ist es begreiflich,

daß Paulus seine Gemeinden auch dazu anhielt, in denselben Zeitabständen, in welchen es im Judentum üblich war, sich regelmäßig zum Gottesdienst zu versammeln. So werden wir uns die Einführung der jüdischen „Woche" zu denken haben, und es begreiflich finden, daß sie auf denselben Apostel zurückgeht, der die Forderung der jüdischen Sabbatfeier so energisch bekämpfte. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen erfolgten ja auch nicht am Sabbat, dem letzten Tag der Woche, sondern am ersten Tage derselben als an dem Tage, an welchem der Herr auferstanden war.

2. Bis tief ins dritte Jahrhundert hinein haben wir keinen Beweis dafür, daß auch die Planeten-Woche in christlichen Kreisen Aufnahme gefunden hätte. Die Äußerungen bei Justin, Tertullian und Clemens können nicht in diesem Sinne gedeutet werden. Justin schreibt für heidnische Leser. Wenn er sagt, daß die christlichen Versammlungen stattfinden τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ, und daß Christus gekreuzigt worden sei τῇ πρὸ τῆς Κρονικῆς und auferstanden sei τῇ μετὰ τὴν Κρονικήν (apol. 67), so beweist dies nicht, daß solche Ausdrucksweise in christlichen Kreisen üblich war. Justin wählt sie, weil sie in heidnischen Kreisen schon weit verbreitet war und er durch Anlehnung an sie sich am leichtesten verständlich machen konnte. Auch heidnische Schriftsteller haben ja den jüdischen Sabbat den Tag des Saturn oder Kronos genannt (s. oben S. 29). Von Tertullian gilt dasselbe wie von Justin. Auch er schreibt in seinem *Apologeticum* und in den Büchern *ad Nationes* für heidnische Leser. Aus der Art, wie er sich äußert, geht in keiner Weise hervor, daß die Ausdrücke *dies Solis, dies Saturni* in christlichen Kreisen recipiert waren (s. oben S. 32). Etwas anders steht die Sache bei Clemens. Er verwendet die planetarischen Tagesbezeichnungen zu einer tiefsinnigen Allegorie. Der wahre Gnostiker nämlich (d. h. der vollkommene Christ) kennt die αἰνίγματα des Fastens am vierten und sechsten Tage. Diese Tage heißen ja Tage des Hermes und der Aphrodite. Das Fasten an diesen Tagen bedeutet daher, daß der Christ sich in seinem Leben der Geldgier und sinnlichen Lust enthält (Strom. VII, 12, 75: ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι). Auch hier also ist von irgendwelcher Aneignung des astrologischen Glaubens, auf welchem die Tagesbezeichnungen beruhen, nicht die Rede. Der vollkommene Christ enthält sich vielmehr jener Laster, welche Hermes und Aphrodite beschützen.

Während in diesen Äußerungen nur gelegentliche Benützung der

heidnischen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wird die Sache anders seit Ende des dritten Jahrhunderts nach Chr. Bis dahin bedienten die Christen zum eigenen Gebrauch sich ausschließlich der jüdischen Bezeichnung der Wochentage, wie oben durch Vorführung eines reichen Materiales gezeigt worden ist. Nun aber finden wir auch im innerchristlichen Gebrauch häufig die Bezeichnungen *dies Solis*, *dies Lunae*, *dies Martis* usw., und im Bereich des griechischen Sprachgebietes, namentlich in Sizilien, die entsprechenden griechischen Ausdrücke. Die älteste datierte christliche Grabschrift, auf welcher dieser Gebrauch sich findet, ist die römische vom J. 269 n. Chr. (de Rossi n. 11: δειε Βενερες λουνα XXIIII). Alle anderen gehören dem vierten oder fünften Jahrh. n. Chr. oder einer noch späteren Zeit an. Und zwar ist die Erscheinung fast ganz auf das Abendland beschränkt. Im christlichen Osten finden sich fast keine Belege dafür; nur Ägypten macht eine Ausnahme (s. oben S. 36. 37). In kaiserlichen Erlassen wird seit Constantin der christliche Herren-Tag *dies Solis* genannt; seit Ende des vierten Jahrhunderts wird dieser Gebrauch aber wieder verlassen.

Was hat diese Aufnahme der astrologischen Tages-Namen in der christlichen Kirche zu bedeuten? Sind es nur die Namen, die man, weil allgemein eingebürgert, auch in christlichen Kreisen gebraucht hat, ohne astrologische Vorstellungen damit zu verbinden; oder ist der Gebrauch der Namen ein Beweis dafür, daß auch astrologische Vorstellungen, also der Glaube an die Macht der Planeten, in weitem Maße Eingang in die Kirche gefunden haben?

Die amtlichen Vertreter der Kirche, die Theologen, haben den astrologischen Glauben stets bekämpft. Er steht ja auch in schreiendem Widerspruch mit dem christlichen Glauben an Gottes gnädige und väterliche Vorsehung, die alles, auch das Kleinste, im Leben des Menschen überwacht und regiert. Schon Philo hat im Interesse des Vorsehungsglaubens die Astrologie bekämpft.[1] Aus der Zahl der christlichen Apologeten, welche den Fatalismus des Planetenglaubens bekämpft haben, seien nur die ältesten hier genannt. Tatians herbe Polemik gipfelt in dem Satz (*Orat. ad Graecos* c. 9): Ἡμεῖς δὲ καὶ εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἁπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν,

[1] Philo, *De providentia* I, § 77—88 (über die Echtheit s. meine Gesch. d. jüd. Volkes III3, S. 531 f.). — Wendland, Philos Schrift von der Vorsehung 1892, S. 24 ff. hat dazu ein reiches Material an Parallelstellen beigebracht, welches zeigt, wie schon die griechische, speziell die peripatetische Philosophie in der Kritik des astrologischen Glaubens der jüdischen und christlichen Polemik vorgearbeitet hat.

καὶ οὐ καθ' εἱμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα. Dabei verrät seine ganze Polemik, daß er die Planeten als Verkörperung der Dämonen doch für reale Wesen hält, aber freilich für ohnmächtige, die man verachten darf. — Clemens Alexandrinus erklärt es für widersinnig, das göttliche Kunstwerk statt Gott selbst anzubeten, indem man Sonne und Mond und den übrigen Chor der Sterne für Götter hält, die doch nur Mittel der Zeitrechnung sind (Protrept. IV c. 63: Πλανώμενοι γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅπως θείαν μὲν τέχνην, πλὴν ἀλλ' οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὸν ἄλλον τῶν ἀστέρων χορὸν, παραλόγως τούτους θεοὺς ὑπολαμβάνοντες, τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου. Vgl. VI c. 67). — Tertullian hält es bei seiner Bekämpfung des Götzendienstes eigentlich nicht für der Mühe wert, auch von den Astrologen zu reden. Er tut es nur, weil er von einem Christen weiß, der sein Beharren bei dieser Lehre rechtfertigen wollte (*de idololatr.* 9: *De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius, paucis utar*). — Sehr eingehend beschäftigt sich Hippolytus in seiner Streitschrift gegen alle Ketzereien mit den Astrologen (*Philosophumena* l. IV). — Der Dichter Commodian behandelt in einigen seiner gut gemeinten aber geistlosen Gedichte die physische und moralische Schwäche der Planetengötter (Instr. I, 7: *de Septizonio et stellis*, wozu noch gehört I, 8: *de sole et luna*, I, 9: *Mercurius*). — Für Origenes ist das Hauptinteresse die Wahrung der menschlichen Freiheit. In seiner ausführlichen Erörterung über Genesis 1, 14ff. (bei Euseb., *Praep. evang.* VI, 11 und in der Philocalia, s. *Orig. opp.* ed. Lommatzsch VIII, 7 ff.) unterscheidet er zwei astrologische Theorien: die eine, wonach die Gestirne die menschlichen Handlungen und Geschicke bewirken, und die andere, wonach sie dieselben nur im Voraus anzeigen (nach der einen sind sie ποιητικοί, nach der andern σημαντικοί, Eus. ed. Gaisford VI, 11 § 30, 54, 66). Die erstere verwirft er entschieden, die andere hält er für erträglich, lehnt sie aber ebenfalls ab. — Auch Methodius bekämpft den Fatalismus des astrologischen Glaubens im Interesse der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit (*Convivium* VIII, 14—16, *Methodii opera* ed. Jahn 1865, p. 39—41 = Migne, *Patrol. gr.* 18, 162—174). Er betont den Widerspruch, in welchem dieser Glaube mit den Gesetzen stehe. Wenn die Geburt (unter einem bestimmten Stern) einen zwingt zu töten und die Hände durch Mord zu beflecken, das Gesetz dies aber verbietet, so stehen beide im Widerspruch mit einander (VIII, 16, ed. Jahn § 224f. Migne 18, 169f.: εἰ τὸ ἀνελεῖν τινα καὶ φόνῳ τὰς χεῖρας αἱμάξαι γένεσις

ἐργάζεται, τοῦτο δὲ νόμος κωλύει . . . ἐναντίον ἄρα ὁ νόμος γενέσει. ὅσα μὲν γὰρ γένεσις ὥρισε, ταῦτα νόμος κωλύει, ὅσα δὲ νόμος κωλύει, ταῦτα γένεσις ποιεῖν βιάζεται). Wenn die Bösen bös werden vermöge der Geburt durch Zwang der Vorsehung, so sind sie nicht mehr tadelnswert und strafbar (ed. Jahn § 228, Migne 18, 172 D): εἰ οἱ πονηροὶ πονηροὶ κατὰ γένεσιν φύουσι προνοίας ταγαῖς, οὐκ εἰσὶ μεμπτοὶ καὶ ἄξιοι τιμωρίας. — Dieser Gesichtspunkt, daß der astrologische Fatalismus die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufhebe, steht überhaupt bei den meisten gelehrten Bekämpfern desselben im Vordergrunde. Eine weitere Verfolgung der Geschichte dieser Polemik ist hier nicht erforderlich. Es fehlen für dieselbe auch noch fast alle Vorarbeiten.[1] Erwähnt sei nur noch, daß der Verfasser der clementinischen Homilien die Planetengötter dadurch am gründlichsten beseitigt, daß er sie als Menschen behandelt, die bereits verstorben und begraben sind. Er weist auch im einzelnen nach, wo ihre Gräber sich befinden (Clem. Homil. VI, 21).

Mit der Theorie der Theologen hat der Glaube der Gemeinde niemals gleichen Schritt gehalten; am wenigsten auf dem Gebiete des Aberglaubens. Dieser ist immer bekämpft worden und hat immer in den breiten Schichten des Volkes ein mehr oder weniger üppiges Dasein geführt. Er gehört zu dem Stück Heidentum, das in der christlichen Kirche fast immer und überall fortgelebt hat, bald gröber und mächtiger, bald feiner und schwächer, kaum je aber ganz ausgerottet. — In der Zeit, als die christliche Kirche die Welt sich unterwarf und zugleich die Welt in sich aufnahm, hat im Bereich der griechisch-römischen Bildung, namentlich der abendländischen, der astrologische Glaube in ungewöhnlich starkem Maße und weiter Ausdehnung die Gemüter beherrscht. Schon geraume Zeit vor dem Auftreten des Christentums ist die Weisheit der „Chaldäer", wahrscheinlich von Ägypten aus und mit ägyptisch-hellenistischer Weisheit gemischt, nach Rom gekommen und hat trotz aller gelegentlichen Maßregeln gegen die „Chaldäer" und „Mathematiker" sich das Abendland unterworfen. Die Astrologie war zu einem wissenschaftlichen System ausgebildet worden, mit der Astronomie eng zusammenhängend; zugleich aber ist sie in der Form groben Aberglaubens in die breitesten Volksmassen gedrungen.[2] — Dies war der Stand der Dinge,

[1] Material weisen nach: Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 167 sq. Plumptre Art. „Astrologers" in: *Dictionary of Christian Antiquities* I, 150 sq. Kraus, Art. „Astrologie" in: Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer I, 100f. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* 1899, p. 609—627.

[2] Vgl. über die Astrologie im Altertum überhaupt: Fabricius-Harles, *Bibliotheca*

als das Christentum mehr und mehr in der Welt Fuß faßte. Kann es überraschen, daß es der Kraft des Evangeliums nicht gelungen ist, diesen Sauerteig völlig auszufegen? Wenn nicht alles trügt, war der Gang der Entwickelung auf diesem Spezialpunkt ganz derselbe wie bei der Aufnahme heidnischer Bildung durch die Kirche überhaupt. Im zweiten Jahrhundert überwiegt noch die Abweisung. Der Versuch des Gnosticismus, das Evangelium zu verschmelzen mit griechischer Philosophie und orientalischer Mythologie, wird siegreich abgewiesen. Diesem groben Synkretismus gegenüber zeigte die Kirche sich gewachsen. Man wird dies auch auf die Astrologie beziehen dürfen. Auch sie spielt im Gnosticismus eine Rolle. Aber eben weil sie hier im groben mythologischen Gewande auftritt, hat die Kirche sich ihrer erwehrt. Wir haben freilich für diese Zeit keine solchen Stimmen aus der Gemeinde, wie sie die Grabschriften des 4. und 5. Jahrhunderts uns bieten. Es mag auch im 2. Jahrhundert mancher astrologische Glaube in den Gemeinden umgegangen sein. Aber im allgemeinen dürfen wir nach dem vorliegenden Material doch annehmen, daß die Astrologie, die als Götterglaube auftrat, im 2. Jahrhundert noch keinen erheblichen Einfluß auf das innere Leben der christlichen Gemeinden gewonnen hat. — Seit dem 3. Jahrhundert aber ist die Kirche mehr und mehr „verweltlicht". Sie gewinnt nicht nur immer mehr Boden in der Welt, sondern sie nimmt auch in steigendem Maße weltliche Bildungselemente in sich auf. Zu diesen „Bildungselementen" gehört zweifellos auch der astrologische Glaube.

---

graeca IV, 133—170. — Gesenius, Der Prophet Jesaia Tl. III, 1821, S. 327—356: Über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer. — Gräße, Lehrb. einer allgem. Literärgesch. I, 2, 688. 1183—1185. — Becker-Marquardt, Handbuch der römischen Altertümer IV, 1856, S. 100—102 = Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 1878, S. 90—92. — Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, Leipzig 1857. — Leyrer, Art. „Gestirndeutung" in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIX, 1865, S. 559—561. — Häbler, Astrologie im Altertum, Zwickau, Gymnasialprogr. 1879. — Rieß, Art. „Astrologie" in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1896, col. 1802—1828. — Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899 (658 S.) [Hauptwerk!]. — Kroll, Aus der Geschichte der Astrologie (Neue Jahrbb. für das klassische Altertum Bd. VII, 1901, S. 559—577). — La Ville de Mirmont, *L'astrologie chez les Gallo-Romains (Revue des études anciennes* t. IV. Bordeaux 1902, p. 115—141, 298 sq. t. V, 1903, p. 255—293). — Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 69 ff. — Nicht zugänglich war mir das noch unvollendete Werk von Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*. — Viel Material gibt der unter Cumonts Leitung erscheinende *Catalogus codicum astrologorum graecorum* I—IV u. VI, Bruxelles 1898—1903 (I—IV die Bibliotheken Italiens umfassend; VI die Wiener). In den *Appendices* jedes Bandes werden auch Texte mitgeteilt. — Endlich berührt sich die Geschichte der Astrologie mit der Geschichte der Sternbilder, welche behandelt ist von Boll, Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, 1903.

Als im 3. und 4. Jahrhundert breite Massen der Bevölkerung in die Kirche einströmten, brachten sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit den astrologischen Glauben mit. Der Bekehrte mußte ihm zwar entsagen, sofern er in der Form des Götterglaubens auftrat. Aber die Abstreifung der groben Form war nicht gleichbedeutend mit völligem Aufgeben der Sache. In sublimirter Form lebte der alte Glaube an die Macht der Sterne auch im Schoße der christlichen Gemeinde weiter. Die Sterne waren nicht mehr Götter, aber sie waren doch noch reale Mächte, nach der Vorstellung vieler wohl Dämonen, jedenfalls Mächte, die das Geschick des Menschen bestimmen. Mochten die gelehrten Theologen auch noch so sehr diesen Fatalismus als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bekämpfen, in den Gemeinden lebte er doch weiter.

In diesem Sinne wird es zu verstehen sein, wenn die Christen nun auch vom *dies Martis*, *dies Mercurii*, *dies Iovis* usw. sprechen. Das waren nicht nur Namen, sondern mit den Namen war die Vorstellung verbunden, daß jeder Tag unter der Herrschaft eines bestimmten Sterns steht; der Tag gehörte dem Stern als seinem Regenten.[1] Einen sichern Beweis dafür, daß es so gemeint ist, bietet der Chronograph vom J. 354. Dieser christliche Schriftsteller, der alles mögliche Wissenswerte in einem Handbuch zusammenstellen will, teilt seinen Lesern nicht nur die Listen der römischen Bischöfe und die Gedenktage der Märtyrer mit, sondern auch einen ganz detaillierten astrologischen Kalender. Eine Probe daraus ist oben (S. 17) mitgeteilt. Die Beschreibung des günstigen oder ungünstigen Charakters eines Tages ist zwar so gefaßt, daß nicht direkt gesagt ist, der Stern bewirke diesen Charakter (vgl. oben die Beschreibung des Saturn-Tages). Aber die Meinung ist doch, daß dem Tag dadurch, daß er unter diesem oder jenen Stern fällt, unabwendbar sein Charakter aufgeprägt ist: gewisse Dinge gelingen an demselben bezw. sie gelingen nicht. Auch die Geburt an dem einen oder andern ist für das Leben entscheidend. *Qui nascentur periculosi erunt*, heißt es im einen Fall; *qui nascentur vitales erunt* im andern. Ja nicht nur der Tag, sondern jede Stunde empfängt ihren Charakter durch den Stern.[2] Die eine Stunde ist günstig, die andere ist ungünstig,

[1] Vgl. de Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae* I, p. LXXI: *Sane illas, quae in ethnicis epitaphiis raro incidunt, dierum hebdomadae notationes non designando tempori adhibitas esse, sed superstitionem aliquam et ab astrologiae commentis prognatam opinionem fere semper innuere et significare, qui veteres inscriptiones attente examinabit, facile sentiet.*

[2] Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb auf Grabschriften nicht selten außer

je nachdem dieser oder jener Stern regiert. Mit großer Genauigkeit gibt der Kalender für die ganze Woche die entsprechenden Notizen. Er huldigt damit eben dem Fatalismus, welchen die Kirchenväter im Interesse des christlichen Glaubens bekämpfen.[1] Wie stark der Verf. noch in den antiken Traditionen lebt, zeigt er besonders dadurch, daß er auch bildliche Darstellungen der Planeten-Götter in seinen Kalender aufgenommen hat. Bei der Beschreibung eines jeden Wochen-Tages steht das Bild des betreffenden Planeten-Gottes (in ganzer Figur mit den üblichen Emblemen) beherrschend oben an. Links und rechts davon stehen die astrologischen Notizen über die zwölf Stunden der Nacht und des Tages, unterhalb der Figur die Charakterisierung des ganzen Tages.[2]

Der Chronograph vom J. 354 ist aber nicht unser einziger Zeuge für das Fortleben des astrologischen Glaubens in der christlichen Kirche. Tertullians Polemik *de idololatr.* c. 9 ist dadurch veranlaßt, daß ein Christ sein Verharren bei dieser Lehre verteidigte (*provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius*). Origenes erwähnt im Eingang seiner Erörterungen bei Euseb. *Praep. evang.* VI, 11, daß viele Christen (πολλοί) der Lehre anhängen, es sei unmöglich, daß etwas anders geschehe, als es die Sterne nach ihren verschiedenen Konstellationen bewirken (ἀμήχανον ἄλλως γενέσθαι ἢ ὡς οἱ ἀστέρες κατὰ τοὺς διαφόρους σχηματισμοὺς ἐπιτελοῦσιν). Eusebius von Alexandria sagt im Eingang seiner *Oratio* περὶ ἀστρονόμων (ed. Thilo, Halle, Progr. 1834, p. 18): εἰσί τινες καταρώμενοι τοὺς ἀστέρας, ὅταν κατά τινος ὀργίζωνται καὶ λέγουσιν· οὐαὶ τῷ ἄστρῳ σου. ἄλλοι δὲ λέγουσι· καλῷ ἄστρῳ ἐγεννήθη· καὶ οὐαὶ τοῖς ταῦτα λέγουσιν. οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ

dem Tag auch die Stunde angegeben wird. De Rossi, *Inscr. christ.* I n. 172: *ora noctis IIII . . . die Saturnis.* n. 558: *die Beneris ora quarta.* n. 596: *die Satur. ora prima.* n. 754: *die Mercuris ora VIII.* — Corp. Inscr. Lat. IX n. 6192: *die Lunis . . ora diei secunda.* — CIL V n. 1634: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris.* — Unter den vermutlich heidnischen Inschriften kommt in Betracht CIL VI n. 13782: *natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Mit Bestimmtheit läßt sich jedoch nicht sagen, daß die Stunden-Angabe immer in astrologischen Anschauungen ihren Grund habe, denn sie findet sich auch auf griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit, wo astrologische Motive nicht nachweisbar sind, s. Corp. Inscr. Graec. n. 9286. 9355. 9356. 9357. 9358. 9359. 9372.

[1] Vgl. Victor Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums Bd. II, 1892, S. 89: „Dieser Ausschnitt aus dem Gebiete der Tagewählerei kommt einer Superstition entgegen, die ein großer Teil der Christen mit den Heiden teilte, deshalb kann sein Vorhandensein nicht überraschen."

[2] Vgl. Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354 (Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts, 1. Ergänzungsheft 1888) Tafel X—XIV.

εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· ἐλέησον ἡμᾶς. καὶ οὐ μόνον ἡλιογνῶσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται. Augustin in Ps LXI c. 23 (Migne, *Patrol. lat.* 36, 746f.) erwähnt einen Christen, der *seductus ab inimico cum esset fidelis diu mathematicus fuit . . . Iste dicebat, quia adulterium non faciebat voluntas propria sed Venus, et homicidium non faciebat voluntas propria sed Mars, et justum non faciebat Deus, sed Iovis* (*sic!*). — Von Kaiser Constantin kann es bei seiner religiösen Stellung nicht überraschen, daß er bei der Gründung von Konstantinopel den Astrologen Valens befragte.[1] Aber auch ein Kirchenlehrer wie Eusebius von Emesa wurde beschuldigt, daß er denjenigen Teil der Astronomie pflege, welcher von der Wirkung der Gestirne handelt (Sozom. III, 6: διεβάλλετο ἀσκεῖσθαι τῆς ἀστρονομίας ὃ μέρος ἀποτελεσματικὸν καλοῦσι). — Ein merkwürdiges Zeugnis für das Fortleben des Planeten-Glaubens in der christlichen Kirche ist die oben S. 20f. bereits besprochene Inschrift am Theater zu Milet (Corp. Inscr. Graec. n. 2895). Sie ist nicht der römischen Kaiserzeit, sondern der byzantinischen Zeit zuzuweisen, also als „christlich" zu betrachten, denn erst in diese Zeit fällt der Umbau des Theaters, welchem die Inschrift angehört (Wiegand, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1904, S. 90f.). Hier werden die Planeten als ἀρχάγγελοι angerufen und jeder Einzelne gebeten, die Stadt der Milesier zu bewachen (ἅγιε, φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας).

Von der streng-fatalistischen Form des Planeten-Glaubens, wonach die Sterne ποιητικοί sind (das Geschick und die scheinbar freien Handlungen des Menschen bewirkend), ist zu unterscheiden die andere Form, wonach sie nur σημαντικοί sind (vorher anzeigend); vgl. die oben S. 45 angeführten Äußerungen des Origenes. In der letzteren Form hat sich der astrologische Glaube noch länger und allgemeiner in der Kirche erhalten als in der strengeren. In diesem Sinn vertritt ihn z. B. der vom Neuplatonismus beeinflußte christliche Verfasser des Dialoges Hermippus.[2]

[1] Zonaras XIII, 3, 6: ὅτε, ὡς τινες ἱστορήκασι, τὸν ἀστρονόμον καλέσας Οὐάλεντα, τῶν τότε περὶ τὴν τέχνην ταύτην ἐσχολακότων τὸν ἀκριβέστερον, ἐκέλευσεν ἐπὶ τῷ γενεθλίῳ τῆς πόλεως συντάξαι θεμάτιον, ἵν' ὁπόσους μέλλοι διαμεῖναι αὕτη γνοίη ἐνιαυτούς. Von dem Werke eines Astrologen Valens sind uns noch umfangreiche Fragmente erhalten (s. darüber die oben S. 46f. genannte Literatur, zuletzt Boll, Sphaera S. 59ff.). Wenn dasselbe, wie jetzt von den Meisten geschieht, in das 2. Jahrh. n. Chr. zu setzen ist, so würde wohl anzunehmen sein, daß in der Nachricht des Zonaras eine Verwechselung vorliegt zwischen Konsultierung seines Werkes und Befragung des Lebenden.

[2] *Anonymi christiani Hermippus de astrologia dialogus* edd. Kroll et Viereck, Lips. 1895 (angez. von Gundermann, Theol.-Litztg. 1898, 684).

Auch Theologen wie Origenes und Augustin halten ihn in dieser Form für erträglich;[1] ja er hat mindestens in dieser Form, wenn nicht in der strengeren, das ganze Mittelalter hindurch geherrscht und noch im 17. Jahrhundert eine neue Blütezeit erlebt.[2] Wie aber in der Theologie die Unterscheidung zwischen göttlicher *praescientia* und *praedestinatio* eine sehr schwierige und subtile ist, so fließen auch hier beide Theorien in einander über. Tatsächlich ist auch die feinere mit dem christlichen Glauben unverträglich.

Es war daher ein richtiger Takt, daß die Kirche die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten im amtlichen Sprachgebrauch eigentlich nie, oder doch nur ganz sporadisch geduldet hat. Verhältnismäßig am meisten hat die Bezeichnung des ersten Tages als *dies Solis* Eingang gefunden. Sie wird in kaiserlichen Erlassen im 4. Jahrhundert gebraucht (s. oben S. 36) und kommt auch bei orthodoxen Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts vor. Ersteres ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Kultus der Sonne im 3. Jahrhundert zu einer Art von Reichsreligion geworden war. In ihm flossen die Kulte der einzelnen Gottheiten zusammen und wurden dadurch neutralisiert.[3] Daher lag es für Constantin nahe, hieran anzuknüpfen, indem er dieser Reichsreligion eine Wendung ins Christliche gab. Aber auch orthodoxen Kirchenlehrern war der *dies Solis* annehmbar, weil er leicht im christlichen Sinne gedeutet werden konnte: er ist der Tag, an welchem Christus, unser Licht, auferstanden ist.[4] Auch die Bezeichnung der übrigen Wochentage nach den Planeten ist nicht ganz auf das Gemeinde-Christentum, wie es die Grabschriften uns bezeugen, beschränkt. Der Dichter Ausonius, der klassische Repräsentant der römischen Bildung in Gallien in der Zeit des Übergangs

[1] Origenes s. oben S. 45; Augustin, *De civ. Dei* V, 1ff.; vgl. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* p. 618ff.

[2] Vgl. über die astrologische Literatur vom Beginn des Mittelalters bis zum 17. Jahrhundert: Gräße, Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte II, 1, 513—516. 534. II, 2, 2, 827—844. III, 1, 936f. III, 2, 613ff.

[3] Vgl. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt Bd. II, 1901, S. 378—420, dazu Anhang (1901 separat erschienen) S. 572—601.

[4] Euseb. *Vita Constantini* IV, 18, 3: τὴν δέ γε σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμον συμβαίνει. — Maximus von Turin, *homil. in Pentecosten* I (Migne, *Patrol. lat.* 57, 371): *Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque solemnis, quia in ea salvator velut sol oriens, discussis infernorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol justitiae Christus illuminet.* — Dieselbe Homilie steht auch in den älteren Ausgaben der Werke des Ambrosius unter dessen Namen, z. B. *Ambrosii opera* t. V, Paris 1603, col. 81 (Sermo LX, *De ratione festivitatis Pentecostes, Sermo alter*). — Ich habe den Text nach diesem Druck gegeben, der korrekter zu sein scheint als der bei Migne.

vom Heidentum zum Christentum (4. Jahrh.), handelt in einem Gedicht *de nominibus septem dierum* von der Benennung der Wochentage nach *Sol, Luna, Mavors, Mercurius, Jupiter, Venus, Saturnus.*[1] In Bedas Traktat *De tonitruis* (Migne, *Patrol. lat.* 90, 609ff.) sind die einzelnen Abschnitte von c. III *De septem feriis* überschrieben: *de dominico die, de Lunae die, de Martis die, de Mercurii die, de Jovis die, de Veneris die, de Sabbati die.* Immerhin sind die Beispiele dieser Art nicht häufig. Die Bildung des Ausonius ist ohnehin noch eine halbheidnische. Die Theologen haben ganz überwiegend die Benennung der Wochentage nach den Planeten als fremdartig empfunden und abgelehnt. Vgl. Sozomenus I, 8 (Migne *Patrol. gr.* 67, 880f.): τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασι. — Philastrius *de haeres.* c. 113 (ed. Marx, *Corp. script. eccl. lat.* XXXVIII): *Alia est haeresis quae dicit nomina dierum Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni a deo haec ita posita ab origine mundi . . . cum . . . si quaerere volueris, invenies . . . paganos id est Graecos haec nomina posuisse . . . . etiam secundum septem stellas dixerunt hominum generationem consistere . . . Dierum enim numerus primus, secundus, tertius, quartus, quintus, sextus, septimus a deo est appellatus.* — Augustinus, in Ps. 93, 3 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1192): *secunda sabbati, secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant; tertia sabbati, tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum, quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis et a multis Christianis; sed nollemus, atque utinam corrigant et non dicant sic.* — Hieronymus Epist. 120, 4 (Vallarsi I, 825): *quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant* (vgl. oben S. 9f). — Maximus von Turin (s. oben S. 51 Anm. 4). — Gregor von Tours *hist. Franc.* III, 15: *ecce enim dies Solis adest; sic enim barbaries vocitare diem dominecum consueta est.* — Isidor. Hisp., *Etymol.* V, 30, 9: *apud Hebraeos autem dies prima una sabbati dicitur, quae apud nos dies dominicus est, quem gentiles Soli dedicaverunt. Secunda sabbati secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant. Tertia sabbati tertia feria, quem illi diem Marti vocant. Quarta sabbati quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis* usw. — Durch urwüchsige Kraft zeichnet sich die Polemik des Martin von Bracara (im nordwestl. Spanien, 6. Jahrh. n. Chr.) aus in seiner

[1] Ausonius V, 1 (opusc. ed. Schenkl in: *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi* V, 2, 1883). — Über die Stellung des Ausonius zur Astrologie vgl. bes. La Ville de Mirmont, *Revue des études anciennes* t. V, Bordeaux 1903, p. 255—275.

Schrift *De correctione rusticorum* (hrsg. von Caspari, Christiania 1883). Er hält den Jupiter, Mars, Merkur, Saturn und die Venus für verbrecherische Menschen, die wirklich gelebt haben (Jupiter ein Ehebrecher, Mars ein Raufbold, Merkur der Vater der Diebe, Saturn ein Menschenfresser, Venus eine *meretrix*). Deren Namen hätten Dämonen sich angeeignet, um sich von den Menschen verehren zu lassen (c. 7—8). Und es gibt wirklich Menschen, die so schwach sind, *ut nomina ipsa daemoniorum in singulos dies nominent et appellent diem Martis et Mercurii et Iovis et Veneris et Saturni, qui nullum diem fecerunt, sed fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graecorum* (c. 8). . . . *Qualis ergo amentia est, ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat, se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni* (c. 9). — Eine ähnliche Philippika findet sich in einer pseudo-augustinischen Predigt (Serm. 130, 4, s. Casparis Anmerkung zu c. 8).

Wenn man die Theologen als Vertreter der Kirche betrachtet, muß man demnach sagen, daß die Kirche so gut wie immer die Planeten-Namen abgelehnt hat. Die alte Sitte, die Tage nur zu zählen, ist im offiziellen Gebrauch die herrschende geblieben und zwar ist in der späteren Zeit der Ausdruck *feria* für „Wochentag" gebräuchlich geworden (vgl. oben S. 11). In der Gemeinde freilich und im bürgerlichen Leben haben die Planeten-Namen fortgelebt: in den romanischen Ländern in ihrer lateinischen Form, während in Germanien die römischen Götternamen durch deutsche ersetzt worden sind. Man wird annehmen müssen, daß letzteres noch vor der Bekehrung der Germanen zum Christentum geschehen ist, denn eine Ersetzung der römischen Götternamen durch deutsche setzt noch ein deutliches Bewußtsein davon voraus, daß es sich um göttliche Mächte handelt. Eine solche Übertragung ist also nach einmal erfolgter Christianisierung nicht mehr denkbar.[1] — Wie lange sich das Bewußtsein darum, daß die Planeten-Namen ein Ausdruck des Planeten-Glaubens sind, in christlichen Kreisen erhalten hat, wissen wir nicht. Für das vierte und fünfte Jahrhundert werden wir nach dem oben Ausgeführten dieses Bewußtsein noch als lebendig voraussetzen müssen. Mit dem Ausgang des Altertums wird es sich verloren haben. Es gehört auch zu der antiken Bildung, die im vierten und fünften Jahrhundert noch lebendig war, an deren Stelle aber dann die mittelalterliche trat. Die planetarischen Bezeichnungen der Wochentage werden jetzt zu bloßen

[1] S. J. Grimm, Deutsche Mythologie 4. Ausg. Bd. I, 1875, S. 101—108.

Namen; nur in dem Glauben, daß es Glücks- und Unglückstage gibt, wirkt der heidnische Sauerteig noch nach.

Die griechische Kirche hat, wie es scheint, die planetarische Bezeichnung der Wochentage niemals aufgenommen. Der Glaube an die Planeten als Regenten der Wochentage ist hier nie in der Weise, wie im Abendlande, zum Volksglauben geworden. Nur Ägypten macht eine Ausnahme. Eine ägyptische Grabschrift, auf welcher die ἡμέρα Σελήνης erwähnt wird, ist bereits oben (S. 37) mitgeteilt worden. Sehr merkwürdig sind die Daten in den Festbriefen des Athanasius. Als diese nach dem Tode des Athanasius gesammelt wurden, wurde jedem Brief eine Vorbemerkung vorangestellt, in welcher das Datum des Ostersonntags für das betreffende Jahr, in welchem der Brief geschrieben ist, genau fixiert wird. Dabei werden auch die Wochentage angegeben, auf welche jedesmal der 28. Phamenoth, der als Ausgangspunkt der Berechnung zu Grunde gelegt ist, fiel (vgl. über diese Daten: Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. 1904, S. 333ff.). Da uns die Briefe nur in syrischer Übersetzung erhalten sind (herausg. von Cureton, *The festal letters of Athanasius*, 1848, deutsch von Larsow, Die Festbriefe des heil. Athanasius, 1852), läßt sich leider der griechische Wortlaut nicht mehr sicher feststellen. Nach der syrischen Übersetzung wäre anzunehmen, daß die Wochendaten gelautet haben: θεῶν α′, θεῶν β′ usw. Das klingt sehr seltsam. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß im griechischen Text die gebräuchlichen Bezeichnungen ἡμέρα Ἡλίου, Σελήνης usw. gestanden haben, und daß der syrische Übersetzer diese nicht wiedergeben konnte oder wollte und sich daher mit der gleichmäßigen Formel: „der Götter 1", „der Götter 2" half.[1] Vielleicht aber ist die künstliche Formel von dem Verfasser dieser Notizen mit Absicht gewählt, weil es sich ja darum handelte, den rechnungsmäßigen Abstand des betreffenden Wochentages vom Ostersonntage festzustellen. Jedenfalls haben wir hier ein Zeugnis für die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten-Göttern. Im Allgemeinen aber darf man sagen, daß die griechische Kirche stets, und bis auf den heutigen Tag, bei der einfachen Zählung der Wochentage geblieben ist. Ich begnüge mich, nur noch die Zeugnisse mitzuteilen, welche die griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit darbieten, soweit sie im *Corpus inscriptionum graecarum* zusammengestellt sind.

[1] Ich verdanke diese Vermutung einer mündlichen Bemerkung meines Kollegen Schwartz.

Sie gehören fast alle nach Athen; nur n. 9286 (Chersonesus Taurica) und 9544 (Unter-Italien) stammen nicht von da. Die Wochentage werden auf diesen Grabschriften in der Regel in folgender Weise bezeichnet (ἡμέρᾳ ist fast immer abgekürzt, am häufigsten ἡμ̣):

ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\alpha}$ CIG 9350 (694 n. Chr.). 9359 (922 n. Chr.).
ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\beta}$ CIG 9355 (842 n. Chr.). 9372 (1190 n. Chr.).
ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\gamma}$ CIG 9357 (881 n. Chr.). 9368 (1103 n. Chr.). 9391 (1314 n. Chr.).
ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\delta}$ CIG 9286 (819 n. Chr.). 9353 (780 n. Chr.). 9373 (ohne Datum).
ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\epsilon}$ CIG 9375 (ohne Datum). 9544 (1186 n. Chr.).
ἡμέ(ρᾳ) $\overline{\varsigma}$ CIG 9351 (704 n. Chr.). 9352 (714 n. Chr.). 9356 (879 n. Chr.). 9358 (914 n. Chr.). 9360 (927 n. Chr.).

Excurse.

I.

Es ist oben (S. 17) bemerkt worden, daß die Wirkung der Planeten teils eine günstige, teils eine ungünstige ist. Um eine Vorstellung zu geben von der Kompliziertheit und Feinheit, mit welcher dieser Glaube von der astrologischen Wissenschaft des Altertums ausgebildet worden ist, sei hier noch einiges Nähere darüber mitgeteilt. Zur Orientierung dienen uns namentlich folgende astrologische Werke (es sind die wichtigsten der uns erhaltenen und durch den Druck zugänglich gemachten — manches ruht noch handschriftlich in den Bibliotheken; auch von den gedruckten Werken sind manche seit dem 16. Jahrhundert, in welchem man diesen Dingen noch eine innere Anteilnahme entgegenbrachte, nicht wieder neu herausgegeben worden):

1. Manilii *Astronomicon libri V,* in lateinischen Hexametern, zur Zeit des Augustus geschrieben. Der Inhalt bezieht sich mehr auf die zwölf Zeichen des Tierkreises als auf die Planeten, ist daher für unseren Zweck wenig ergiebig. Nach Boll (Jahrbb. für klass. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 218—235) hat Manilius besonders den Posidonius benützt. Der Text ist oft gedruckt worden (s. darüber die Werke über die römische Literaturgeschichte). Besonders geschätzt ist die mit gelehrten Anmerkungen versehene Ausgabe von Scaliger (1579 u. sonst). Neueste Ausgabe: *M. Manili Astronomicon libri quinque rec. Fr. Jacob, Berol. 1846.* Die Ausgabe von Housman (London 1903) umfaßt nur das erste Buch.

2. Ptolemaei Τετράβιβλος σύνταξις, das bedeutendste unter den uns erhaltenen astrologischen Werken des Altertums. Der Verf. ist der berühmte Mathematiker, Astronom und Geograph Claudius Ptolemäus, der um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. (von Hadrian bis Marc Aurel) in Alexandria lebte. Seine bekanntesten Werke sind die Σύνταξις μαθηματική, gewöhnlich der „Almagest" genannt (μέγιστος mit dem arabischen Artikel) und die *Geographia* in 8 Büchern. Die Herkunft der Τετράβιβλος von dem Verfasser dieser hervorragenden wissenschaftlichen Werke ist häufig bestritten, von Boll aber siegreich erwiesen worden (Jahrbb. für klass. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 111—181). Die Τετράβιβλος hat auf die Folgezeit großen Einfluß geübt; sie wird z. B. von Paulus Alexandrinus und Firmicus Maternus stark benützt und ausdrücklich zitiert (Boll S. 127ff.). Herausgegeben ist das Werk zu Nürnberg 1535 von Joachim Camerarius mit einer lateinischen Übersetzung der beiden ersten Bücher, und zu Basel 1553 von Melanchthon, der den griechischen Text des Camerarius verbesserte und dessen lateinische Übersetzung durch eine solche der beiden letzten Bücher ergänzte (vgl. auch Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* V, 284—289). Außerdem ist das Werk auch gedruckt in: *Fr. Iunctini Speculum Astrologiae* 2 Bde. fol. Lugd. 1581 (erwähnt von Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. XI; war mir nicht zugänglich). Bezeichnend für Melanchthons Stellung zur Astrologie ist sein Vorwort, in welchem er darauf hinweist, daß die Lehren der Astrologie auch zu seiner Zeit sich wiederholt bestätigt hätten. So sei eine große Nässe gewesen im J. 1524 *propter coniunctionem multorum planetarum in Piscibus*, und eine große Trockenheit im J. 1540 *propter solis eclipsin in Ariete ... Haec omnia significant, et arte institutam esse hanc corporum cognationem et Deum voluisse utilitati nostrae consulere. Prodest igitur sapienter considerare, quae sint vires luminis. Nec propterea tota doctrina deleatur, etiamsi impostores aliqui et agyrtae recensiores miscuerunt corruptelas aut praestigias. Sed hanc ipsam ob causam vetus doctrina consideretur et conservetur, quia verecundior et gravior est. Et in naturae consideratione semper Deum opificem intueamur, sciamus ipsum praeesse naturae et liberrimum agens esse ac invocantibus ipsum vere lenire mala.*

3. Manethonis Ἀποτελεσματικά in 6 Büchern: ein astrologisches Werk in griechischen Hexametern, wahrscheinlich von verschiedenen Händen im 3. Jahrh. n. Chr. verfaßt. Die Ansicht der meisten Neueren, daß es pseudonym ist und von dem berühmten Historiker Manetho im 3. Jahrh. v. Chr. verfaßt sein will, wird von Engelbrecht (Hephästion von Theben S. 37—42) bestritten. Die erste Ausgabe besorgte Gronovius,

Lugd. Bat. 1698, neuere: Axt und Rigler, Cöln 1832, und Köchly in: *Poetae bucolici et didactici*, Paris, Didot, P. II, 1851, und separat: *Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI rel. Koechly, Lips. 1858.* Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 133—139. Bähr in Paulys Real-Enz. IV, 1480.

4. Pauli Alexandrini Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν, nach einer Andeutung des Verfassers im Jahre 94 der diokletianischen Ära = 378 n. Chr. verfaßt. Herausgegeben von Andreas Schato, Vitebergae 1586. Zweiter Druck 1588. Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 139—142.

5. Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, das ausführlichste und bekannteste lateinische Werk über Astrologie, das uns erhalten ist. Nach den neueren Untersuchungen von Mommsen (Hermes Bd. XXIX, 1894 S. 468ff.) ist es nicht, wie man früher annahm, im J. 354, sondern bereits zwischen 334 und 337 nach Chr. geschrieben. Etwa zehn Jahre später, um 346, ist das Werk eines gleichnamigen Christen: *Firmici Materni liber de errore profanarum religionum* (ed. Halm 1867) verfaßt. Die Gleichheit des Namens, das zeitliche Verhältnis und andere Gründe machen es, trotz der Verschiedenheit der Stimmung, höchst wahrscheinlich, daß der Astrolog und der Christ ein und derselbe Autor ist, der in der Zwischenzeit sich zum Christentum bekehrt hat. Vgl. Moore, Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ, München, Diss. 1897. Hauck, Real-Enz. für prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. XII, 424f.; über den Astrologen s. die Werke über römische Literaturgeschichte. Die letzte Ausgabe des vollständigen Textes ist bis jetzt noch die von Nicolaus Prucknerus, Basileae 1551. Eine neue Ausgabe von Sittl (Pars I, libri I—IV, 1894) erwies sich als ungenügend und ist nicht fortgesetzt worden. Aber auch von der an ihre Stelle getretenen von Kroll und Skutsch ist bis jetzt nur die erste Hälfte erschienen (*Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. Kroll et Skutsch, fasc. I, 1897).

6. Eine Sammlung kleinerer astrologischer Texte hat Joachim Camerarius herausgegeben (*Astrologica*, Norimb. 1532). Hervorzuheben sind hierunter Exzerpte aus Hephaestion und Fragmente des Vettius Valens, letztere nur in lateinischer Übersetzung. Vgl. Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 143 sq. Das erste Buch des Hephästion ist von Engelbrecht herausgegeben worden (Hephästion von Theben, 1887).

Reiches Material über die Lehren der Astrologie findet sich auch in dem sie bekämpfenden Werke des Skeptikers Sextus Empiricus *Contra Mathematicos*, um 200 n. Chr. (ed. Bekker 1842), das auch in den Philosophumena des Hippolytus stark benützt ist.

Unter den neueren Arbeiten über die griechisch-römische Astrologie (s. oben S. 46f.) bieten eingehende systematische Darstellungen der astrologischen Lehren: Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Ägypter, Leipzig 1857, und Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

Da nach allen Zeugnissen die Lehren der Chaldäer die Grundlage bilden für die astrologische Wissenschaft des Abendlandes, teile ich hier zunächst die Hauptstelle Diodors über die Astrologie der Chaldäer im wesentlichen mit. Er schreibt (II, 30—31): „Die Chaldäer sagen, daß die Natur der Welt ewig sei und weder Anfang noch Ende habe. Die Ordnung und der Verlauf aller Dinge aber geschehe nach göttlicher Vorsehung und alles, was im Himmel geschieht, werde nicht zufällig und von selbst vollbracht, sondern nach dem zuvor bestimmten und festgeordneten göttlichen Willen. Da sie seit langer Zeit die Sterne beobachtet haben und ihre Bewegungen und Wirkungen am genauesten von allen Menschen kennen, so sagen sie vieles Künftige voraus. Am wichtigsten aber, sagen sie, sei Kenntnis und Wirkung der sogenannten fünf Planeten, welche sie im allgemeinen ἑρμηνεῖς nennen, insonderheit aber nennen sie den von den Hellenen Kronos genannten . . (den Stern) der Sonne. Die andern vier aber nennen sie, wie unsere Astrologen (die Sterne) des Ares, der Aphrodite, des Hermes, des Zeus. Ἑρμηνεῖς aber nennen sie dieselben, weil nur sie (im Unterschied von den Fix-Sternen) einen eigenen Lauf haben und dadurch Künftiges voraussagen, den Menschen den Willen der Götter verkündend. Manches zeigen sie im voraus an durch ihren Aufgang, anderes durch ihren Untergang, wieder anderes durch ihre Farbe, wenn man genau darauf achtet. Bald verkünden sie furchtbare Stürme, bald Regengüsse oder Gluthitze, bald die Ankunft von Kometen oder Verfinsterung der Sonne oder des Mondes, auch Erdbeben und überhaupt alle nützlichen und schädlichen Ereignisse, nicht nur Völkern und Ländern, sondern auch Königen und Privatleuten. Den Planeten untergeordnet seien dreißig Sterne, welche sie beratende Götter (βουλαίους θεούς) nennen. Von diesen führe die eine Hälfte die Aufsicht über die Orte auf der Erde, die andere Hälfte die Aufsicht über die Orte unter der Erde . . . Herren unter den Göttern aber, sagen sie, gebe es zwölf an der Zahl, deren jedem sie einen Monat und eines der sogenannten zwölf ζῴδια (Bilder des Tierkreises) zuteilen. Durch diese, sagen sie, machen die Sonne und der Mond und die fünf Planeten ihren Lauf; die Sonne in einem Jahre, der Mond in einem Monat; von den Planeten aber habe jeder seinen eigenen Lauf,

sehr verschieden an Schnelligkeit und Zeitdauer. Sehr viel, Gutes und Böses, wirken diese Sterne mit bei der Geburt des Menschen (II, 31, 1: πλεῖστα δὲ πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθά τε καὶ κακά, d. h. sie üben bei der Geburt einen Einfluß in bezug auf Charakter und Schicksal des Menschen aus), durch ihre Natur und Betrachtung aber erkenne man, was den Menschen zustoßen wird."

Von dieser Weisheit der Chaldäer bis zu den komplizierten Systemen der griechischen und römischen Astrologen ist noch ein weiter Weg. Wie viel von dem, was wir bei letzteren finden, noch aus der Ur-Heimat stammt, wie viel sie selbst, namentlich die alexandrinischen Gelehrten, zur Ausbildung des Systemes beigetragen haben, läßt sich nicht genauer kontrollieren. Die Einzel-Ausführung ist auch bei den Griechen und Römern eine sehr verschiedene und mannigfach verzweigte. Wir beschränken uns hier darauf, einige Hauptpunkte aus dem berühmtesten Werke, der Τετράβιβλος σύνταξις des Ptolemäus, mitzuteilen (ich zitiere nach den Seitenzahlen der Ausgabe Melanchthons von 1553, gr. = griechischer Text, lat. = lateinische Übersetzung).

Ptolemäus handelt zunächst über Berechtigung und Nutzen der Astrologie (gr. S. 2—17, lat. S. 12—28), und beginnt dann die eigentliche Darstellung mit einer Erörterung περὶ τῆς τῶν πλανήτων δυνάμεως (gr. S. 17ff., lat. S. 28ff.). Die Sonne hat die Kraft zu wärmen und zu trocknen, was aus ihren Wirkungen leicht zu erkennen ist. Der Mond leistet am meisten im Befeuchten (ἐν τῷ ὑγραίνειν), weil er der Erde und den von ihr aufsteigenden feuchten Dämpfen am nächsten ist. Daher wirkt er auf die Körper erweichend und Fäulnis erregend. Weil er aber sein Licht von der Sonne empfängt, hat er auch Anteil an deren erwärmender Wirkung. Der Stern des Kronos macht kalt und trocken, weil er am weitesten von der warmen Sonne und der feuchten Erde entfernt ist. Seine Wirkungen wie die der übrigen Planeten variieren aber je nach der verschiedenen Stellung zur Sonne und zum Monde. Der Stern des Zeus ist gemäßigter Natur; er steht in der Mitte zwischen dem kalten Kronos und dem brennenden Ares. Er wärmt und befeuchtet zugleich. Da aber ersteres überwiegt, bringt er fruchtbare Winde. Der Stern des Ares hat eine austrocknende und verbrennende Wirkung entsprechend seiner feurigen Farbe und seiner Nähe zur Sonne. Der Stern der Aphrodite ist gemäßigter Natur (εὔκρατος) wie der des Zeus, aber in umgekehrter Ordnung: bei ihm ist die befeuchtende Wirkung stärker als die wärmende, da er vermöge der Größe seines Lichtes die feuchten

Dämpfe der Erde an sich zieht. Der Stern des Hermes hat bald eine trocknende, bald eine befeuchtende Wirkung: ersteres, weil er nie sich weit von der Sonne entfernt, letzteres weil er dem Monde nahe ist. Seine Wirkungen sind plötzliche, entsprechend der Schnelligkeit seines Laufes. Da nun von den vier Ergüssen (χύματα) zwei fruchtbar sind: der warme und der feuchte, und zwei schädlich: der trockene und der kalte, so sind zwei Planeten, der des Zeus und der der Aphrodite, und auch der Mond nach der Lehre der Alten wohltätig, zwei, der des Kronos und der des Ares schädlich . . ., die Sonne aber und der Stern des Hermes beides vermögend, je nach der Verbindung, in welcher sie stehen (gr. S. 19: τοὺς μὲν δύο τῶν πλανήτων, τόν τε τοῦ ♃ καὶ τὸν τῆς ♀ καὶ ἔτι τὴν ☾ ὡς ἀγαθοποιοὺς οἱ παλαιοὶ παρειλήφασι . . . . . τὸν δὲ τοῦ ♄ καὶ τὸν τοῦ ♂ κακοποιούς . . . τὸν δὲ ☉ καὶ τὸν τοῦ ☿ . . . ὡς ἀμφότερα δυναμένους).[1] — Nach dieser instruktiven Erörterung, welche uns die Fundamente der astrologischen Lehre, sofern sie Wissenschaft sein will, deutlich macht, zeigt Ptolemäus weiter, daß die Planeten in männliche und weibliche, Tages- und Nachtsterne zerfallen, und daß ihre Wirkung sich modifiziert nach ihrer Stellung zur Sonne (gr. S. 19—22, lat. S. 31—34). — Der nächste Abschnitt handelt über die Wirkung der Fixsterne, περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν δυνάμεως (gr. S. 22ff., lat. S. 34ff.). Die wichtigsten sind hier die zwölf Bilder des Tierkreises (ζῳδιακός). Bei ihnen ist namentlich darauf zu achten, welche von ihnen in Beziehung zu einander stehen (als συσχηματιζόμενοι zu betrachten sind). Solche Beziehungen finden statt zwischen denen, welche sich im Kreis direkt gegenüber stehen, oder welche zusammen ein Dreieck oder Viereck oder Sechseck bilden (gr. S. 34f., lat. S. 46f.) [dieser Punkt wird fast überall als wichtig behandelt; vgl. darüber auch Censorinus, *De die natali* c. 8]. — Die Erörterung geht dann über zum Verhältnis der Planeten zu den Bildern des Tierkreises (gr. S. 37ff., lat. S. 49ff.). Auch zwischen ihnen finden gewisse Beziehungen statt und zwar 1. in betreff der Häuser, 2. der Dreiecke, 3. der Höhen, 4. der Grenzen (gr. S. 37: οἰκειοῦνται δὲ καὶ οἱ πλάνητες τοῖς τοῦ ζῳδιακοῦ μέρεσι κατά τε τοὺς καλουμένους οἴκους καὶ τρίγωνα καὶ ὑψώματα καὶ ὅρια καὶ τὰ τοιαῦτα). Ich hebe hieraus nur hervor, was über die „Häuser" gesagt wird (gr. S. 37f., lat. S. 49—51). Jeder Planet steht vermöge seiner Eigenschaften (sofern er Wärme, Trockenheit, Kälte, Feuchtigkeit bewirkt oder gemäßigt ist) zu einem

[1] Wie Ptolemäus, so rechnet auch Hephästion von Theben den Mond zu den ἀγαθοποιοί (Engelbrecht, Hephästion von Theben S. 67), während andere ihn zu den neutralen rechnen, s. oben S. 17.

oder mehreren Bildern des Tierkreises in einer verwandtschaftlichen Beziehung, so daß er in ihnen gleichsam zu Hause ist. Sonne und Mond haben je ein Haus: die Sonne den Löwen, der Mond den Krebs. Die fünf eigentlichen Planeten haben je zwei Häuser:

Kronos ist im Steinbock und im Wassermann zu Hause,
Zeus im Schützen und in den Fischen,
Ares im Skorpion und im Widder,
Aphrodite in der Wage und im Stier,
Hermes in den Zwillingen und in der Jungfrau.

Diese Theorie scheint allgemein rezipiert gewesen zu sein. Sie findet sich auch bei Paulus Alexandrinus (im Anfang), Firmicus Maternus (II, 2) und kommt bereits zum Ausdruck auf einem ägyptischen Denkmal aus der Zeit des Augustus, nämlich auf dem einen (rechteckigen) der beiden Tierkreise von Dendera, nur daß hier die Häuser des Jupiter und Mars vertauscht sind (Boll, Sphära 1903, S. 158ff., 232ff.), sowie auf einer Serie von Münzen des Antoninus Pius (s. oben S. 23). Vgl. überhaupt über die οἶκοι auch Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. 182—192. — Wie die Wirkung der Planeten eine verschiedene ist, je nachdem sie sich in ihrem Hause befinden oder nicht, so kommt auch in Betracht ihre Stellung hinsichtlich der τρίγωνα, ὑψώματα und ὅρια.

Nachdem Ptolemäus so im ersten Buche die grundlegenden Theorien entwickelt hat, macht er in den drei folgenden Büchern die praktischen Anwendungen. In Buch II zeigt er, inwiefern die Beschaffenheit der Länder und der Charakter der Völker abhängig ist von der Wirkung der Sterne. Der gelehrte Geograph und Ethnograph gibt hier eine Art Völker-Psychologie. Die beiden letzten Bücher handeln von der Einwirkung der Sterne auf das Geschick des Einzelnen, und zwar Buch III von der Bedeutung der Geburtsstunde für die Bildung des Charakters, Buch IV von dem Einfluß der Sterne im ferneren Leben des Menschen. Überall wird in der mannigfaltigsten und kompliziertesten Weise der günstige oder ungünstige Einfluß der Sterne aufgezeigt, wie er sich ergibt teils aus ihrer eigenen Natur, teils aus den Stellungen, in welchen sie sich befinden.

Bei diesen gelehrten Erörterungen ist eines bemerkenswert: das völlige Zurücktreten des mythologischen Elementes. Es ist eigentlich alles Naturwissenschaft, in der Weise, wie der Verfasser sie eben versteht. Von der mythologischen Bedeutung der Götter erfährt man nichts. Nicht weil Ares der Gott des Krieges ist, wirkt er Krieg und Mord, sondern weil sein Stern feurig ist; nicht weil Aphrodite die Göttin der

Liebe ist, wirkt sie Buhlschaften, sondern weil ihr Stern eine befeuchtende und wärmende Wirkung ausübt. Es ist auch bedeutsam, daß Ptolemäus nicht die Götter und die Sterne identifiziert, sondern vom Stern des Kronos, Stern des Zeus, Stern des Ares usw. spricht. Der Volksglaube hat sicher eine andere Gestalt gehabt. Hier stand die Mythologie im Vordergrund und die Sterne selbst wurden als persönlich wirkende Kräfte vorgestellt. Aber die wissenschaftliche Fundamentierung des astrologischen Glaubens hat ihm einen so starken Eingang auch in den Kreisen der Gebildeten und damit eine so zähe Dauer verliehen.

Mit dem wissenschaftlichen Charakter der Τετράβιβλος σύνταξις des Ptolemäus und ähnlicher astrologischer Werke hängt es wohl auch zusammen, daß sie uns keine Theorie von den Wochengöttern geben. Diese scheint mehr dem populären Glauben angehört zu haben. Unter den uns erhaltenen astrologischen Werken ist meines Wissens nur eines, welches auch diese Theorie entwickelt: die Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν des Paulus Alexandrinus.[1] Er bemerkt (Bogen J, 4 der Ausg. von 1586), daß man den Regenten des Tages und den der Stunde (τὸν πολεύοντα καὶ διέποντα) bei jeder Geburt und an jedem Tage finde gemäß der Reihenfolge der Sterne im System der sieben Zonen (ἀκολούθως τῷ τῆς ἑπταζώνου στοιχειωτικῷ λόγῳ). Ἔστι δὲ ἡ τάξις τῆς ἑπταζώνου ἔχουσα οὕτως· ὁ μὲν τοῦ ♄ ἀστὴρ (Saturn) ἐκληρώσατο τὴν α′ καὶ ἀνωτάτω ζώνην, κατάψυχρον οὖσαν καὶ κειμένην ἐν τῷ πάγῳ. ὁ δὲ τοῦ ♃ (Jupiter) τὴν δευτέραν καὶ εὔκρατον, θρεπτικὴν καὶ ζωογόνον ὑπάρχουσαν, τοῦ ♂ (Mars) τὴν γ′ καὶ διάπυρον ζώνην φθαρτικὴν τετευχυῖαν κληρωσαμένου. ὁ δὲ ☉ (Sonne) τὴν δ′ καὶ μέσην ζώνην τοῦ αἰθέρος εἴληχε διάπυρον καὶ ζωογόνον οὖσαν. ἡ ♀ (Venus) τὴν ε′ καὶ εὔδιον ζώνην κληρωσαμένη σπορᾶς καὶ γονῆς αἰτία καθέστηκε. τὴν δὲ ἕκτην καὶ ἐπίκοινον ζώνην ὑγρὰν οὖσαν ὁ τοῦ ☿ (Merkur) ἀστὴρ ἐκληρώσατο, τὴν δὲ ζ′ ὡσαύτως ὑγρὰν οὖσαν καὶ περιγειοτέραν ζώνην ἡ κραταιοτάτη ☾ (Mond) λαχοῦσα καὶ δεχομένη τὰς τῶν ἀστέρων ἀπορροίας, ὑψηλοτέρας αὐτῶν ἐχόντων τὰς ζώνας ἐπιλαμβάνουσα, αὔξησιν καὶ μείωσιν τοῦ παντὸς ποιεῖται διὰ τῆς ἰδίας εἰκόνος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐν ἀνωμαλίᾳ δεικνυμένη. Nach dieser Darstellung des Sieben-Zonen-Systems, in welchem die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet sind (vgl. oben S. 15), fährt Paulus fort: ἡ δὲ μέθοδος τοῦ πολεύοντος καὶ διέποντος ἀστέρος (d. h. des Regenten des Tages und des Regenten

[1] Möglicherweise hat eine solche auch Hephästion von Theben. Leider hat Engelbrecht nur den Text des ersten Buches herausgegeben; von den übrigen zwei Büchern nur die Inhaltsangaben. Nach letzteren liegt obige Vermutung nahe.

der Stunde), εἴτε ἐφ' ἑκάστης ἡμέρας εἴτε ἐπὶ γενέσεως, πραγματεύεται τρόπῳ τοιῷδε· δεδόσθω εἶναι ἡμέραν ♄ (des Saturn), ὁ αὐτὸς ἀστὴρ κύριος τῆς ἡμέρας γίνεται καὶ πολεύει ὅλην τὴν ἡμέραν, τὴν α′ ὥραν αὐτὸς πολεύων καὶ διέπων, τὴν β′ παραδίδωσι τῷ ♃ (dem Jupiter), καὶ λέγομεν τὴν β′ ὥραν ♄ πολεύοντος καὶ ♃ διέποντος· τὴν δὲ γ′ ♂ (Mars), καὶ λέγομεν ♄ πολεύοντος ♂ διέποντος· (n. 4 die Sonne fehlt in beiden Drucken von 1586 und 1588, durch Versehen des Schreibers oder Setzers)· τὴν ε′ ♀ (Venus), ♄ πολεύοντος Ἀφροδίτης διεπούσης· τὴν ς′ ☿ (Merkur), ♄ πολεύοντος ☿ διέποντος· τὴν δὲ ζ′ ☾ (Mond), ♄ πολεύοντος ☾ διεπούσης· τὴν δὲ η′ πάλιν αὐτὸς (nämlich Saturn) πολεύει καὶ διέπει. τὴν δὲ θ′ Κρόνος πολεύει ♃ διέποντος, τὴν ι′ ♄ πολεύει ♂ διέποντος usw. usw. καὶ ἑξῆς ἕως ἂν τῆς νυκτὸς πληρωθείσης ἡμέρα τοῦ ☉ [Lücke im Text], καὶ κύριος τῆς ἡμέρας ὁ ☉ χρηματίσας πᾶσαν τὴν ἡμέραν πολεύων τύχῃ καὶ ἑαυτῷ τὴν πρώτην ὥραν ἀπομερίσας πολεύων καὶ διέπων αὐτῆς γένηται· ἑξῆς δὲ τὴν β′ ὥραν ♀ παραλαβοῦσα παρ' αὐτοῦ διέπει, αὐτοῦ πολεύοντος· τὴν δὲ γ′ ☿ διέπει ☉ πολεύοντος· τὴν δὲ δ′ ☾ διέπει ☉ πολεύοντος usw. Es ist dasselbe System, das wir auch aus Dio Cassius und aus dem Chronographen vom J. 354 kennen (s. oben S. 16f.). Es ist unendlich viel einfacher als das der astrologischen Wissenschaft. Während diese durch umständliche Beobachtung und mühevolle Kombinationen erst feststellt, welche Einflüsse auf Grund der gegebenen Konstellation zu einer bestimmten Stunde wirksam sind, hat der Glaube an die Tages- und Stunden-Götter dies alles nicht nötig. Er braucht nur seine Tabelle anzusehen, um für jede Stunde des Tages und der Nacht sofort zu wissen, welches der Haupt- und der Neben-Regent derselben ist. Diese Einfachheit hat ohne Zweifel dem System der Tages-Götter im Volksglauben das Übergewicht über die komplizierten Systeme der gelehrten Astrologie verschafft.

II.

Die zuletzt mitgeteilte Stelle des Paulus Alexandrinus gibt uns auch Aufschluß über die Bedeutung des Wortes *Septizonium*. Die Anschauung, welche den Ausführungen des Paulus zugrunde liegt, ist die dem Altertum geläufige, daß über oder um die Erde, welche als Scheibe oder Kugel gedacht ist (letztere Ansicht in der wissenschaftlichen Betrachtung der hellenistischen Zeit bereits vorherrschend), sich der Himmel wie eine Kugel wölbt. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist von Äther erfüllt und wird in sieben ebenfalls kugelförmige Etagen oder Zonen geteilt. Vgl. über die Zonen als konzentrische Kugeln: Berger, Geschichte

der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen, 2. Aufl. 1903, S. 206, überh. 197 ff. Daher heißt der Himmel selbst „siebenzonig" (*Nonnus Dionysiaca* I, 241: οὐρανὸν ἑπτάζωνον), oder es ist vom „siebenzonigen Umkreis des Äthers" die Rede (*Nonnus Dionys.* 38, 115: αἰθέρος ἑπτάζωνον ἴτυν). Es ist im wesentlichen dieselbe Anschauung, die uns auch in der späteren jüdischen Theologie begegnet, indem diese von „sieben Himmeln" spricht, denn auch diese sind etagenförmig übereinander geschichtet zu denken.[1] Man wird annehmen dürfen, daß die griechische wie die jüdische Anschauung unabhängig von einander auf eine gemeinsame babylonische Grundlage zurückgehen. Jedenfalls zeigen uns die Ausführungen des Paulus Alexandrinus deutlich, daß die Anschauung von den sieben Zonen des Welt-Raumes eng zusammenhängt mit der Theorie über die sieben Planeten, oder vielmehr daß erstere aus letzterer entsprungen ist. Die sieben Zonen sind nichts anderes als die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen. Vgl. Achilles Tatius in: *Petavius, Uranologion* p. 135: Die Astronomen sagen: ζώνας τινὰς εἶναι ἑπτά, δι' ὧν φέρονται οἱ ἑπτὰ ἀστέρες. Wir wissen ja (vgl. oben S. 15 und die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59 f.), daß man die Planeten ordnete nach ihrer Entfernung von der Erde. Saturn ist der am weitesten von der Erde entfernte; etwas näher nach der Erde zu steht Jupiter usw. bis zum Monde, welcher der Erde am nächsten ist. Die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen, werden „Zonen" genannt. So bewegt sich Saturn in der obersten Zone (*Catalogus cod. astrol. graec.* IV, 114: Κρόνος . . . πορεύεται . . . ἐν τῇ ἀνωτάτω ζώνῃ δι' ἐτῶν λ'), Jupiter in der zweiten, Mars in der dritten, die Sonne hat die mittlere Zone des Äthers erhalten (Paulus Alex.: τὴν δ' καὶ μέσην ζώνην τοῦ αἰθέρος εἴληχε), usw.[2] Daher heißt nun bei

[1] Über die sieben Himmel s. die Testamente der 12 Patriarchen Levi c. 2—3, Ascensio Jesajae c. 7—9, das slavische Henochbuch c. 3—20 (deutsch von Bonwetsch, Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. N. F. I, 3, 1896), *Aboth de rabbi Nathan* c. 37. *bab. Chagiga* 12[b] (an ersterer Stelle wird eine Äußerung über die sieben Himmel dem R. Meir zugeschrieben, an letzterer dieselbe dem R. Simon b. Lakisch, s. dazu Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 65 f.). *Pesikta* ed. Buber p. 1[b]. Mehr rabbinisches Material bei Schoettgen, *Horae hebr.* I, 718—721 (zu II Kor 12, 2), Wetstein, *Nov. Test.* II, 211 (zu II Kor 12, 2), Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 35 ff. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 197 f. — Aus der ältesten christlichen Literatur vgl. Aristo v. Pella fr. 4 bei Otto, *Corpus apologet.* IX, 357. Clemens Alex. Strom. IV, 25, 159. Origenes contra Cels. VI, 21. Epiphan. haer. 31, 4. 40, 2.

[2] Daß die Planeten sich unterhalb des Fixsternhimmels im Luftraum bewegen, sagt auch Achilles Tatius (*Petav. Uranologion* p. 138): τῶν δὲ ἀστέρων οἱ μὲν ἀπλανεῖς ἐναρήρασι τῷ οὐρανῷ (sind am Himmel befestigt) . . . . . ἄλλοι δέ εἰσιν ἑπτὰ

Paulus Alexandrinus diejenige Anordnung der Planeten, welche ihrer natürlichen Entfernung von der Erde entspricht, geradezu ἡ ἑπτάζωνος, wobei ein Wort wie τάξις zu ergänzen ist. Es ist die natürliche Reihenfolge „gemäß den sieben Zonen". Um die Reihenfolge der Tages-Götter zu finden, σκοπεῖν δεήσει διὰ τῆς τῶν ἀστέρων σφαιρικῆς θέσεως, ἀκολούθως τῷ τῆς ἑπταζώνου στοιχειωτικῷ λόγῳ. Auch bei Gelegenheit einer früheren Erörterung gebraucht Paulus ἑπτάζωνος in diesem Sinne. Er handelt (Bogen C, 2—4) von der Stellung der Planeten in den zwölf Bildern des Tierkreises. Bei dieser Erörterung heißt diejenige Reihenfolge oder Anordnung der Planeten, welche ihrer Entfernung von der Erde entspricht, ὁ κατὰ τὴν ἑπτάζωνον λόγος (C, 4). Auch der Verfasser der Scholien zu Paulus folgt demselben Sprachgebrauch (C, 3: ἐν τῇ κατὰ τὴν ἑπτάζωνον τάξει, ibid. εἶτα πάλιν ὡς ἀπ' ἀρχῆς ὁ ♄ [Saturn], μέχρις οὗ συμπληρωθεῖ ἡ ἑπτάζωνος κάθοδος καὶ τάξις). Ebenso heißt in dem oben S. 24 erwähnten Papyrus-Text die Anordnung der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ἑπτάζωνος, während die Anordnung nach der Reihe, in welcher sie die Tage beherrschen, ἑλληνικὸν heißt. Zonen und Planeten gehören also eng zusammen. Jeder Planet hat seine Zone, und die Zone ist nichts anderes als der Bereich, in welchem sich der Planet bewegt. Von hier aus wird auch das Gedicht Commodians (Instr. I, 7) *De septizonio et stellis* verständlich, dessen Titel durch das Akrostich gesichert ist. Es handelt tatsächlich von der Macht oder vielmehr Ohnmacht der Planeten. Diese sind *septizonio fortes*, was nur heißen kann, daß ihre Wirkungskraft (δύναμις) sich bemißt nach ihrer Stellung im Bereich der sieben Zonen. Saturn als der oberste hat eine andere Kraft als Jupiter der gemäßigte usw. (vgl. die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59f.). Das *septizonium* ist also das System der sieben Planeten. Die enge Zusammengehörigkeit der Zonen und Sterne zeigt sich namentlich auch in den Spekulationen der christlichen Gnostiker wie in denjenigen der Mithras-Religion, welche aus den hier gezeichneten astrologischen Anschauungen erwachsen sind.[1]

ἀστέρες κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῷ ἀέρι, καὶ ἰδίως καὶ μετὰ τοῦ οὐρανοῦ κινούμενοι· οἵτινες τῷ ἰδίαν κίνησιν ἔχειν καὶ μὴ ἀρηρέναι τῷ οὐρανῷ ἀλλ' ἐν τῷ αἰθέρι φέρεσθαι, οὔτε κατὰ τὰ αὐτὰ οὔτε ὡσαύτως ἀνατέλλουσι.

[1] Vgl. hierüber bes. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897 (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XV, 4); auch Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft IV, 1901, S. 136—169, 229—273). — Die Gnostiker lehrten, daß die Seele, um erlöst zu werden, durch sieben Tore hindurchgehen muß, deren jedes von einem Archon bewacht wird. Diese Archonten werden mit mythologischen Namen semitischen Ursprungs bezeichnet, sind aber tatsächlich die Planeten-Geister. Denn der oberste von ihnen Ἰαλδαβαώθ hängt mit dem Stern Φαίνων

Durch das hier mitgeteilte Material dürfte eine sichere Grundlage gegeben sein für die Erklärung des Wortes *Septizonium* als Bezeichnung eines Gebäudes. Das Wort kann nichts anderes heißen als „das System der sieben Zonen" oder adjektivisch: „auf das System der sieben Zonen bezüglich", welches System aber identisch ist mit dem System der sieben Planeten. Dieses muß also in jenen großen Monumentalbauten irgendwie zur Darstellung gekommen sein. Auf welche Weise? wissen wir leider nicht. Einige Möglichkeiten sind oben S. 30 angedeutet worden. Hier sei nur noch daran erinnert, daß zum astrologischen System der Planeten auch die Angaben über ihre οἶκοι, τρίγωνα, ὑψώματα und ὅρια gehörten (s. oben S. 60f.).[1] Es ist keineswegs notwendig, daß der Bau sieben Etagen hatte, wie der berühmte turmartige Tempel zu Borsippa, welcher das System der sieben Planeten-Zonen durch sieben über einander liegende Etagen zur Darstellung brachte. Insofern Maaß (Die Tagesgötter S. 20ff.) dagegen polemisiert, daß man sich die abendländischen „Septizonien" ähnlich vorstelle, ist er gewiß im Rechte, denn die erhaltenen Zeichnungen des einstigen Severusbaues sprechen entschieden dagegen. Aber diese Vorstellung ist auch nach der von uns gegebenen Erklärung des Wortes durchaus nicht notwendig. Das „Siebenzonensystem" kann sehr wohl auf andere Weise im Innern des Baues dargestellt gewesen sein.

Maaß lehnt freilich die Form *Septizonium* ab und hält *Septizodium* für die richtige (S. 106ff.), indem er den Nachweis versucht, daß die Planeten auch ζῴδια genannt worden seien (S. 118ff.). Ich glaube nicht, daß dieser Nachweis gelungen ist. Den griechischen Text des Dositheus (s. oben S. 32) hält Maaß selbst für Übersetzung aus dem Lateinischen. Was aber S. 128ff. an Material beigebracht ist, beweist nur, daß man in der Popular-Philosophie die Sterne im allgemeinen wohl auch als „lebende Wesen" ζῴδια bezeichnet hat (obwohl auch dieses selten). Eine Benennung aber speziell der Planeten als ζῴδια, so daß man von den sieben ζῴδια gesprochen hätte, ist auch von Maaß nirgends nachgewiesen. Die ζῴδια schlechthin sind immer die zwölf Bilder des Tierkreises.

d. h. Saturn zusammen (Origenes contra Cels. VI, 31; vgl. den Parallel-Bericht des Irenäus I, 30, 5ff.; bes. I, 30, 9: *sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt*). Es handelt sich also um die sieben Zonen zwischen der Erde und dem obersten Himmel, welche von den Planeten-Geistern beherrscht werden. Durch sie muß die Seele hindurchgehen, um zum obersten Himmel zu gelangen. In ähnlichen Spekulationen bewegte sich die Erlösungslehre der Mithras-Religion (Origenes contra Cels. VI, 22).

[1] Wenn das Septizonium solche Belehrungen enthielt, so begreift man, daß es im christlichen Mittelalter „die Schule des Virgil" d. h. die Schule der Weissagungskunst genannt wurde.

[Abgeschlossen am 9. Februar 1905.]

Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs.

Von **Adolf Harnack** in Berlin.

Die in meiner „Chronologie" I, S. 438ff. ausführlich begründete Hypothese, daß der 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt ist und mit der von Dionysius Corinth. (Euseb., h. e. IV, 23, 11; II, 25, 8) erwähnten Zuschrift des römischen Bischofs Soter (nach Korinth) identifiziert werden muß, ist von einigen Gelehrten beanstandet worden. Als stärkstes Gegenargument spielen sie stets die Beobachtung aus, unser Schriftstück sei eine Predigt bezw. eine Ermahnungsrede, diese aber könne nicht als „Brief" übersandt und bezeichnet worden sein. Auf dieses Argument hatte ich schon im Voraus die Antwort gegeben: πρόκειται; denn diese Predigt ist ja sicher schon im 3. Jahrhundert (und fort und fort) als Brief behandelt und betitelt worden. Niemand hat daran Anstoß genommen; warum soll sie also nicht auch schon im 2. Jahrhundert als Brief gegolten haben? warum soll eine Ermahnungsrede, wenn sie schriftlich fixiert worden war und in dieser Gestalt auch Auswärtigen zugesandt wurde, nicht als „Brief" bezeichnet worden sein? Hierzu kommt noch die Beobachtung, daß das von Soter nach Korinth gesandte Schriftstück ungewöhnlich war und durch seinen Inhalt sich wesentlich von den Briefen unterschied, die zwischen den Gemeinden sonst gewechselt wurden. „Τοσαύτη νουθεσία" hat es Dionysius genannt und in seinem Antwortsschreiben nach Rom berichtet, die Schrift habe bei der Verlesung am Sonntag solchen Eindruck in der korinthischen Gemeinde gemacht, daß man den Beschluß gefaßt habe, es nicht beiseite zu legen, sondern es immer wieder — zusammen mit dem früheren, clementinischen Schreiben — öffentlich als „νουθεσία" (hier findet sich diese Charakteristik zum zweitemal in den Worten des Dionysius) zu verlesen. Seit dem Jahre 96 also war kein ähnliches Schreiben mehr von Rom nach Korinth gekommen; lediglich jener alte Brief und dieser neue wurden zusammengeordnet und für den Gemeindegebrauch aus-

gesondert (für den 1. Clemensbrief war dies augenscheinlich schon früher geschehen).

Beides, was Dionysius hier sagt, trifft auf unsern sog. 2. Clemensbrief zu: er kann gar nicht besser charakterisiert werden als durch den Ausdruck „eine große, erschütternde νουθεσία", und er ist wirklich — und er allein — mit dem 1. Clemensbrief verbunden worden und liegt nur in dieser Verbindung uns vor. Gegen die Identifizierung mit dem Soterbriefe spricht also nicht nur nichts, sondern die Unterlassung dieser Identifizierung schüfe ein literarisches Rätsel, weil einen Doppelgänger: der sog. 2. Clemensbrief ist eine „νουθεσία", die, wie die Überlieferung und die Handschriften lehren, die Aufschrift „πρὸς Κορινθίους" trug, mit dem 1. Clemensbrief sehr frühe schon verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Der Soterbrief ist eine νουθεσία, welche die Aufschrift „πρὸς Κορινθίους" trug, mit dem 1. Clemensbrief sofort verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Und diese beiden Schriftstücke sollen verschieden sein? Credat Iudaeus Apella!

Aber jenes Schreiben ist eine aufgezeichnete Predigt, dieses aber, sagt man, muß ein wirklicher Brief gewesen sein. Hierzu ist ein Doppeltes zu bemerken: 1. im Soterbrief muß das Erbaulich-Admonitorische mindestens stark überwogen haben, sonst hätte er in Korinth nicht das staunenswerte Ansehen erlangen können, 2. es fehlt nicht an Analogien, daß erbauliche Traktate (also natürlich auch aufgezeichnete Predigten) als „epistolae" und umgekehrt Briefe als „adlocutiones" bezeichnet worden sind. Da ich früher solche Analogien nicht mitgeteilt habe, — nur darauf hatte ich a. a. O. S. 443 aufmerksam gemacht, daß sich das antike „ἐπιστολή" („epistula") und das deutsche „Brief" überhaupt nicht völlig decken — so sei das Versäumte hier nachgeholt.

1. Der novatianische Traktat De bono pudicitiae ist augenscheinlich ein Brief; dies schließt aber nicht aus, daß der Verf. am Schluß schreibt: „ego pauca dictavi, quoniam non est propositum volumina scribere, sed adlocutionem transmittere. Auch der 2. Clemensbrief ist eine „adlocutio transmissa."

2. Pacian von Barcelona bezeichnet unterschiedslos die Briefe und die Traktate Cyprians als „epistulae". Genau derselbe Sprachgebrauch findet sich bei Augustin; v. Soden (Texte u. Unters. Bd. 25 H. 3, S. 9) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei Augustin die Bezeichnung „epistula" für beide Gattungen (Briefe und Traktate) sogar die häufigste ist. Durch Übersendung eines ermahnenden Schriftstücks, ja schon durch

seine Verbreitung bei Auswärtigen, die es anging, erhielt nach dem Sprachgefühl jener Zeit dasselbe den Charakter einer „epistula".[1] Da nun auch Rufin alle Werke Cyprians „epistulae" genannt hat, so darf man geradezu sagen, daß diese Bezeichnung für admonitorische Traktate eine ganz geläufige gewesen ist.[2]

3. Auch in vielen Handschriften Cyprians heißen die Traktate „epistulae". Sanday (Studia Bibl. et Eccles. Oxon. III p. 280) hat darauf aufmerksam gemacht, daß im Cod. C der Traktat „Quod idola", in den Codd. $GO_1O_4O_5$ die Traktate „De unitate" und „De mortalitate" als „epistulae" bezeichnet sind. Scharfsinnig vermutet er, daß durch diese Bezeichnungen selbst Titeländerungen — und zwar schon in frühester Zeit — hervorgerufen worden sind. Wenn im Verzeichnis von Cheltenham vom Jahre 359 und in O_1 die Schrift „De habitu virginum" die Aufschrift trägt: „Ad virgines", so ist aller Wahrscheinlichkeit nach diese Adresse aus der Charakterisierung des Traktats als eines Briefs entstanden.

Man darf nicht einwerfen, daß es sich hier um jüngere Erscheinungen handelt. Wenn die Väter des Abendlands von $\pm$ 400 an einmütig keinen Unterschied zwischen den cyprianischen „tractatus" und „epistolae" machen, und wenn Cyprian selbst Episteln schreibt, als wären sie Traktate und auf eine bestimmte Gemeinde gemünzte Traktate verbreitet, als wären sie Episteln mit einer weiten Adresse, so sieht man, daß die Grenzen von alters her fließende waren. Es steht also der Annahme schlechterdings nichts im Wege, daß der römische Bischof Soter der korinthischen Gemeinde eine von ihm in Rom gehaltene Predigt, auf die er sich nicht ohne Grund etwas einbilden konnte, übersandt und daß diese Gemeinde sie als „Brief" bezeichnet hat.

Die Zeitlage des sog. 2. Clemensbriefs ergibt sich aus seiner Abfassung durch Soter (c. 166—174). Da ferner die uns teilweise erhaltene Antwort des Dionysius Cor. die Annahme nahe legt, Soter habe beim Beginn seiner bischöflichen Regierung geschrieben, so ist der 2. Clemensbrief mit Wahrscheinlichkeit auf c. 166 zu datieren. Es wäre erwünscht,

---

1 Ein „Begleitschreiben" war dabei unnötig; aber wenn auch ein solches in unserm Falle vorhanden gewesen sein mag, so ist es natürlich nicht auffallend, daß wir es nicht mehr besitzen. Die von Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Litt. I S. 110) gestellte Frage, wo es geblieben ist, ist daher sehr überflüssig.

2 Umgekehrt waren einzelne Briefe Cyprians (z. B. der über das Abendmahl) von vorn herein als Traktate entworfen und werden auch als solche hin und her bezeichnet.

aus inneren Gründen dieses Datum erhärten oder doch wenigstens die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts bestimmt ausschließen zu können. Allein sichere Beobachtungen hatten sich bisher nicht ergeben, so wenig umgekehrt Merkmale aufgewiesen werden konnten, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts nahe legen. Ich glaube nun aber auf eine Beobachtung aufmerksam machen zu können, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ausschließt. Ganz sicher ist sie m. E. zwar nicht, aber sie verdient doch alle Beachtung: Soter scheint die Apologie des Justin gelesen zu haben.

C. 1f. schreibt er, früher hätten wir Steine und Holz und Gold und Silber und Erz angebetet, Werke von Menschen (ἔργα ἀνθρώπων). Wenige Zeilen darauf erklärt er Jesaj. 54, 1 und erläutert die Worte: „ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα", also: ἐπεὶ ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν. Bei Justin (Apol. I, 53) liest man: ὡς δὲ προεφητεύθη ὅτι πλείονες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντες τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων, τὰ προφητευθέντα ἀπαγγελοῦμεν. ἐλέγχθη δὲ οὕτως· „εὐφράνθητι στεῖρα .... ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα". ἔρημα γὰρ ἦν πάντα τὰ ἔθνη ἀληθινοῦ θεοῦ, χειρῶν ἔργοις λατρεύοντα [nun aber sind sie in der Christenheit die zahlreicheren geworden]. Ἰουδαῖοι δὲ καὶ Σαμαρεῖς ... παραγενόμενον ἠγνόησαν πλὴν ὀλίγων τινῶν. Unabhängig sind die beiden Stellen schwerlich von einander; waltet hier aber eine Abhängigkeit, so liegt sie sicher bei Soter und nicht bei Justin. Justin sieht die Prophetie darin erfüllt, daß die Heidenchristen zahlreicher sind als die Judenchristen; Soter aber kann schon einen Schritt weiter gehen und behaupten, die Heidenchristen seien bereits zahlreicher als die Juden. Für Justin, der aus Palästina stammte, ist noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen von hoher Bedeutung; der römische Bischof sieht von diesem Unterschiede ab und stellt vielmehr die Heidenchristen und die Juden sich gegenüber. Dies bezeichnet auch einen großen Fortschritt in dem Wachstum der Heidenkirche; sie erscheint nicht nur zahlreicher als die Judenchristen, sondern sogar zahlreicher als die Juden. Die Schriftauslegung Justins hat Soter akzeptiert, aber ihr einen erweiterten Sinn gegeben. Daß aber Justins Apologie nach ihrem Erscheinen im Jahre 150 (oder um dieses Jahr) in Rom viel gelesen worden ist, können wir, ohne direkte Zeugnisse zu besitzen, behaupten. Dürfen wir annehmen, hier eine Spur ihrer Lektüre gefunden zu haben — evident ist die Sache, wie bemerkt, nicht, aber die fast wörtliche Parallele ἔρημα ἀληθινοῦ θεοῦ, ἔρημος ἀπὸ θεοῦ

fällt besonders schwer ins Gewicht —, so ist damit unabhängig von der Verfasserfrage erwiesen, daß der sog. 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts abgefaßt worden ist.

Daß Soter seine Predigt ganz unverändert gelassen hat, als er eine Abschrift für die korinthische Gemeinde veranstaltete, braucht man nicht anzunehmen. Hat doch z. B. Cyprian, wie wir jetzt wissen, in dem für Rom bestimmten Exemplar seines Traktats de unitate ecclesiae Veränderungen vorgenommen. Cap. 7 unserer Predigt legt die Vermutung nahe, daß es für die korinthische Gemeinde geschrieben worden ist, während der Verf. andererseits Stellen stehen gelassen hat (c. 17, 19), die sich auf die ursprüngliche Hörerschaft bezogen.

[Abgeschlossen am 8. Januar 1905.]

Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion.

Von G. Krüger in Gießen.

Wer sich der gewaltigen gelehrten Arbeit erinnert, die der Erforschung des altkirchlichen Taufbekenntnisses in den letzten Jahrzehnten gewidmet worden ist, dem mag die Behauptung auffällig erscheinen, daß wir von der Entstehung dieses Bekenntnisses trotz Caspari und Zahn, trotz Harnack und Kattenbusch auch heute noch herzlich wenig wissen. Ich lege den Ton auf dieses „wissen“: denn die Forscher scheinen mir nicht immer streng genug zu scheiden zwischen dem, was wir wissen, und dem, was nur als wahrscheinlich oder mutmaßlich gelten kann. Die neuere Forschung leidet aber auch an dem Fehler, einen anscheinend klaren Tatbestand durch gelehrte Hypothesen nicht selten zu verwirren. Ich glaube, sie sieht oft den Wald vor Bäumen nicht und zwar, begreiflicherweise, um so weniger je gelehrter sie ist. Eine erfreuliche Ausnahme macht in dieser Beziehung das Buch von M^{c}Giffert, das den Dingen mit der Vorsicht, aber auch mit der Unbeirrtheit zu Leibe geht, die uns aus zahlreichen englischen und amerikanischen Erzählungen als wesentliche Bestandteile der auch für unsere Arbeit fruchtbaren Detektiv-Methode bekannt sind.

Unser Wissen von der Entstehung des Taufbekenntnisses beschränkt sich streng genommen auf Folgendes. Wir wissen zunächst, daß Cyprian (vgl. Ep. 60; Hahn § 12) in der novatianischen Kontro-

---

1 A. C. M^{c}Giffert, The Apostels' Creed. Its Origin, its Purpose, and its Historical Interpretation. New-York, Ch. Scribners Sons, 1902. Die oben niedergelegte Auffassung, die mit der von M. in allem Wesentlichen zusammentrifft, habe ich mir in stetem Gedankenaustausch mit dem verdienstvollsten Forscher auf unserem Gebiet, meinem früheren Herrn Kollegen Kattenbusch gebildet (vgl. meinen Art. Marcion in der Real-Enzykl. Bd. 12). K. vertritt, wie man weiß, einen abweichenden Standpunkt. Doch kann man aus seiner Besprechung des M^{c}Giffertschen Buches in Theol. Lit.-Ztg. 1903 ersehen, daß die gegnerischen Argumente nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben sind.

verse dem Einwurf zu begegnen hatte, daß ja der Gegner dasselbe Gesetz (eandem legem tenere), wie die katholische Kirche halte (quam catholica ecclesia teneat), daß er mit demselben Symbol taufe (eodem symbolo quo et nos baptizare), daß er denselben Gott-Vater, denselben Sohn Christum, denselben Heiligen Geist kenne (nosse); auch dürfe er die gleiche Berechtigung zum Taufen in Anspruch nehmen wie seine katholischen Gegner, weil er die gleichen Tauffragen stelle. Cyprian verneint das: die Novatianer könnten die Frage „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam" nicht wahrheitsgemäß beantworten, weil sie keine Kirche haben. Die Frage selbst zeuge gegen sie: remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. Hieraus folgt, daß in der afrikanischen Kirche zur Zeit Cyprians (um 250) ein auf der Taufformel aufgebautes Bekenntnis vom Täufling gefordert wurde, in dem u. a. die remissio peccatorum und die vita aeterna, für die das Bekenntnis zur sancta ecclesia die Voraussetzung war, bekannt wurde. Aus dem gegnerischen Einwurf ist der Gebrauch eines wesentlich gleichlautenden Bekenntnisses auch für die römische Kirche unmittelbar zu erschließen, und Novatian selbst (de trinitate; Hahn § 11) ist dafür Zeuge.

Zeuge für das Vorhandensein und die kirchliche Geltung eines solchen Bekenntnisses sowohl in der afrikanischen wie in der römischen Kirche ist aber auch schon Tertullian. Eine Anzahl oft angeführter Stellen aus seinen Schriften (Hahn § 7) lassen darüber keinen Zweifel zu, daß er ein festgeformtes Taufbekenntnis kennt, und ebenso ist sicher, daß Rom für ihn die Autorität ist, von der die afrikanische Kirche ihre regula fidei bezogen hat.[1] Ein stichhaltiger Grund für die von vielen Forschern vertretene Annahme, daß für Tertullian regula fidei nicht das Bekenntnis an sich, sondern in der von ihm dargebotenen Auslegung bedeutet, ist mir nicht bekannt, und gegen Zahns Ausführungen über diesen Punkt weiß ich Begründetes nicht zu sagen. Nur gelehrter Skrupelhaftigkeit kann es zum Problem werden, daß die den Inhalt der regula verdeutlichende Erklärung, die ja in Tertullians Augen nichts neues zum Bekenntnis hinzu bringt, als ganz selbstverständlich in die regula miteinbegriffen wird. Den Gedanken, seine Interpretation im Unterschied vom Bekenntnis als Glaubensregel zu bezeichnen, würde Tertullian als

[1] praescr. 36: si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est . . . videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Folgt der Inhalt der regula.

ganz und gar unerlaubt weit von sich gewiesen haben. Über den Inhalt des Bekenntnisses gibt Tertullian erheblich mehr an als Cyprian, ohne daß es möglich wäre, auf Grund seiner Angaben den Wortlaut des Bekenntnisses herzustellen.

Auch Irenäus (Hahn § 8) wird man, wenn schon nicht mit der gleichen Sicherheit, als Zeugen für das Taufbekenntnis aufführen dürfen: denn die Beziehung, in die er den κανὼν τῆς ἀληθείας zur Taufe setzt (1, 9, 4; 1, 10, 1) läßt kaum eine andere Deutung zu, als daß auch ihm ein festgeformtes Bekenntnis (des Täuflings) die Voraussetzung für den Zutritt zur Gemeinde war, und was wir vom Wortlaut dieses Bekenntnisses aus vielen Stellen seines Werkes erfahren, stimmt mit dem aus Tertullian zu Entnehmenden gut zusammen.

Damit sind wir an der Grenze dessen, was wir wissen, angelangt und betreten hypothetisches Gebiet.[1] Keine Andeutung in den Urkunden der vorirenäischen Zeit gestattet uns, mit wissenschaftlicher Sicherheit den Schluß zu ziehen, daß irgend eine christliche Gemeinde in Ost und West bei der Taufe ein besonderes Bekenntnis verlangte. Es muß das um so schärfer betont werden, als immer wieder Versuche gemacht werden, solche Andeutungen aufzuspüren und die angeblich aufgespürten zu benutzen, um Hypothesen über den Ursprung des Taufbekenntnisses zu erhärten.

In die Kategorie dieser Versuche gehört in erster Linie die Behauptung, daß schon Marcion, als er der römischen Gemeinde beitrat (144), ein Bekenntnis seines Glaubens habe ablegen müssen, zu dem er sich später in Widerspruch gesetzt habe. In den für diese Behauptung immer und immer wieder angezogenen Stellen Tertullians wird m. E. nüchterne Forschung Belege nicht entdecken können. Die Behauptung ist aber deshalb so verhängnisvoll geworden, weil sie die Forscher verleitet hat, das Vorhandensein eines Bekenntnisses auch aus den Schriften Justins herauszulesen. Ist nämlich jene Behauptung richtig, so muß natürlich Justin (um 150) ein solches Bekenntnis gekannt haben. Nun aber glaube ich, mit Bestimmtheit den Satz aufstellen zu können, daß, abgesehen von der eben abgewiesenen Beziehung, noch niemand einen

1 Ob die Presbyter von Smyrna sich ihrem Amtsbruder Noetus gegenüber auf ein festgeformtes Bekenntnis berufen haben, lasse ich dahingestellt. Der Ausdruck ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν (Hahn § 4) legt diese Beziehung nahe, ohne sie als notwendig erscheinen zu lassen. Den Gang unserer Untersuchung beeinflußt die Entscheidung nicht, da wir dadurch nicht in vorirenäische Zeit geführt werden. Das Gleiche gilt von der Frage, ob Apelles (s. Epiph 44, 2) das Bekenntnis gekannt habe. Ich möchte diese Frage bejahen und finde damit meine Ausführungen bestätigt. Vgl. meinen Artikel in RE.

wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Beweis dafür, daß Justin ein „Symbol" gekannt habe, beigebracht hat. Man darf aber einen solchen Beweis verlangen gegenüber dem Schlusse, den man aus Justins ausführlicher Schilderung der Taufhandlung, in der eines Bekenntnisses mit keinem Worte gedacht wird und in die man ein solches auch nicht hineinlesen kann, m. E. mit zwingender Sicherheit ziehen kann. Die Annahme der Bekanntschaft Justins mit einem Taufbekenntnis ist aber der rocher de bronce für alle diejenigen Forscher, die die Entstehung eines solchen Bekenntnisses in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts oder in frühere Zeit verlegen wollen, wobei es gleichgiltig ist, ob sie mit Kattenbusch und Harnack der Meinung sind, Justin habe das „Symbol" in Rom vorgefunden, oder mit Caspari, Loofs u. a. glauben, er habe es aus dem Orient dorthin gebracht. Was von angeblichen literarischen Belegen aus vorjustinischer Zeit herangezogen wird, sei es aus römischen, sei es aus orientalischen Schriftwerken, kann höchstens beweisen, daß die Glaubenssätze, die im Taufbekenntnis zu einer literarischen Einheit verarbeitet sind, der Christenheit seit langem geläufig waren, und läßt es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß diese Glaubenssätze hier und dort in formelhafter Zusammensetzung, z. B. zu exorzistischen Zwecken verwertet wurden (vgl. die Formulierungen bei Ignatius und Aristides). Was aber für die gegenwärtige Erörterung zur Frage steht, ist etwas anderes. Es fragt sich: wann und unter welchen Bedingungen ist das Taufbekenntnis, d. h. das Bekenntnis des Täuflings, als eine festgeformte Einheit entstanden und als kirchliche Einrichtung eingeführt worden.

Ist es richtig, daß die literarischen Urkunden der vorirenäischen Zeit Andeutungen in dieser Richtung nicht enthalten, so sind wir bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis von der Überlieferung gezwungen, diese Betrachtung zu verlassen: denn es hat keinen Zweck, Möglichkeiten ins Auge zu fassen, die auch nur zu Wahrscheinlichkeiten zu erheben alle Hilfsmittel fehlen. Um weiter zu kommen, müssen wir einen andern Weg einschlagen: wir müssen das Taufbekenntnis selbst befragen. Es ist uns als literarische Einheit nur in der Gestalt bekannt, in der es um das Jahr 340 zu Rom im gottesdienstlichen Gebrauch war. Marcell von Ancyra (Hahn § 17) hat es uns überliefert. Mir ist nun die Leichtigkeit — um nicht mehr zu sagen — stets unbegreiflich gewesen, mit der die Forscher über die doch fundamental wichtige Frage hinweggeglitten sind, ob die Gestalt des Taufbekenntnisses von 340 sich mit der für die Zeit des Irenäus vorauszusetzenden gedeckt hat. Zahn

hat freilich geschrieben (Das apostolische Symbolum, 1893, 17): „Sehr unvorsichtig wäre es oder ist es vielmehr, an die Stabilität der römischen Kirche in Sachen des Symbols auch da zu glauben, wo wir sie nicht sehen, und das Symbolum von 250—450 für das schlechthin unveränderte Symbol dieser Kirche oder gar für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten." Leider hat er dieser trefflichen Erkenntnis nur in geringem Umfang Folge gegeben und seine Untersuchung fast ganz auf Kleinigkeiten beschränkt, wie darauf, ob das ἕνα im ersten Artikel, das Irenäus und Tertullian bezeugen, während es bei Marcell fehlt, im ursprünglichen Bekenntnis gestanden habe oder nicht. Erst M^cGiffert hat auf diesen Punkt besondere Aufmerksamkeit verwendet und den Finger darauf gelegt, daß so wichtige Bestandteile des Bekenntnisses wie die ἄφεσις ἁμαρτιῶν und die ἁγία ἐκκλησία weder bei Irenäus noch bei Tertullian nachweisbar sind. Mindestens fraglich muß es auch bleiben, ob im zweiten Artikel μονογενῆ und πνεῦμα ἅγιον ursprünglich gelesen wurden. M^cGiffert stellt als beglaubigten Urtext den folgenden her:

πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, σαρκὸς ἀνάστασιν.

Lassen wir die Frage, ob diese Rekonstruktion völlig zutrifft oder nicht, als für unseren gegenwärtigen Zweck gleichgiltig beiseite[1] und fragen wir das so oder ähnlich beschaffene Taufbekenntnis, was es uns zu sagen hat. Die Meinungen der Forscher sind geteilt. Mit besonderem Nachdruck vertritt Kattenbusch die Ansicht, daß das Taufbekenntnis ein Gemeindebekenntnis ohne antithetische Spitze sei. Das ist mir von jeher ganz unwahrscheinlich gewesen: denn es widerspricht allem, was wir aus der Geschichte der christlichen Bekenntnisse aller Zeiten und aller Kirchen wissen; es ist kein Grund einzusehen, warum das erste Bekenntnis unter anderen Bedingungen geschaffen sein soll wie die übrigen. Auch vergißt man immer wieder, daß es sich um die Aussage des Täuflings, nicht um die Taufformel handelt. Die Tauffragen (s. o. Cyprian) allein

[1] Ich bemerke in dieser Beziehung nur, daß mir Zahns Ansicht, daß das ἕνα θεόν ursprünglicher Bestandteil des Bekenntnisses gewesen sei, trotz M^cGifferts Gegenbemerkungen immer noch als sehr beachtenswert erscheint. Dagegen möchte ich M^c Gifferts Argumente dafür, daß ἄφεσις ἁμαρτιῶν und ἁγία ἐκκλησία erst unter Kallist dem Bekenntnis eingefügt sein möchten, obwohl sie mir zum Beweis nicht auszureichen scheinen, dem Nachdenken der Forscher empfehlen.

sind schon ein ausreichender Beweis dafür, daß man von dem Bekenner erwartete, er erkläre mit seiner Aussage diese Fassung der göttlichen Wahrheiten für die allein richtige. Endlich bezeugt Tertullian (s. o.) ausdrücklich: regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur.... Der ganze Zusammenhang seiner Erörterung in praescr. und anderen Schriften läßt die polemische Abzweckung des Bekenntnisses als die allein natürliche erscheinen.

Worauf aber ist diese Abzweckung gerichtet? Gegen Heiden? Das wäre denkbar beim ersten Artikel, aber die folgenden schließen diese Möglichkeit aus. Gegen Juden? Das verhindert der erste Artikel. Bleibt nur eine Möglichkeit: gegen abweichende Fassungen der göttlichen Wahrheiten im Schoß der eigenen, der sich christlich nennenden Gemeinschaft, kurz gesagt: gegen Häretiker. Nun hat es freilich Häretiker von jeher gegeben, auch solche Häretiker, die just die im Bekenntnis herausgehobenen und zusammengefaßten Glaubensartikel bestritten. Und wenn jemand lediglich vom Inhalt des Bekenntnisses operierend sagen wollte, es sei gegen häretische Bestrebungen um das Jahr 100 oder früher gerichtet, so wäre dagegen wenig zu sagen. Schließlich könnte sogar die Legende vom apostolischen Ursprung im Rechte sein. Es gibt aber ein, wie mir scheint, unübersteigliches Hindernis gegen diese und alle ähnlichen Annahmen: das ist das Schweigen aller literarischen, d. h. aber überhaupt aller unserer Quellen über das Vorhandensein eines Bekenntnisses in der apostolischen und nachapostolischen Zeit. Durch dieses Schweigen wird die Bezugnahme auf Häresien der vorjustinischen Zeit bis mindestens 150 unmöglich gemacht. Wer diesem Schweigen zum Trotz bei frühzeitiger Abfassung des Bekenntnisses als einer festgeformten Einheit stehen bleiben will, dem bleibt nur der Ausweg übrig, den H. W. Thiersch empfahl, um die Echtheit des 2. Petrusbriefes zu retten: Petrus hat ihn verfaßt, zugleich aber Befehl gegeben, ihn so lange zurückzuhalten, bis die Häretiker auftreten würden, die er vorausschauend bereits vernichtet hatte. Wer dieses Mittel verwirft, der hat die Pflicht, nach einer Zeitlage zu suchen, die die Entstehung des Taufbekenntnisses so erklärt, daß das Schweigen Justins (um 150) und das Reden des Irenäus (vor 180) nicht mehr rätselhaft erscheint.

Es gibt nur eine Zeitlage, die dabei ernsthaft in Betracht gezogen werden kann: der Gegenschlag gegen Marcion. Wer sich erinnern will, welche innerkirchliche Gefahr das Aufkommen und das rasche An-

wachsen der durch Marcion entfesselten Bewegung von der Mitte des 2. Jahrhunderts ab bedeutete, der hält den Schlüssel in Händen für die Entstehung nicht, wie Harnack meinte, der antignostischen Ausdeutung des Taufbekenntnisses, sondern der antignostisch ausgedeuteten Taufformel in Gestalt eines Bekenntnisses des Täuflings als einer festen kirchlichen Einrichtung. Auch daß man sich gerade in Rom zur Einführung eines solchen Bekenntnisses entschloß, wird nun verständlich: denn in Rom war das Übel zuerst ausgebrochen, und in Rom gewann es zunächst seine gefährliche Verbreitung. Hier hatte Marcion die berühmte Auseinandersetzung mit den Presbytern gehabt, in der er sich darauf berief, daß man neuen Wein nicht in alte Schläuche fülle. Auch er war wie alle anderen getauft worden auf jene dreigeteilte Formel von Vater, Sohn und Geist, oder wie sie nach dem Zeugnis Justins in Rom gelautet haben wird: von Gott, Jesus Christus (Christus Jesus?) und Heiligem Geist. Aber er hatte gelernt, sich über die göttlichen Wahrheiten seine eigenen Gedanken zu machen. Ausgetreten aus der Gemeinschaft mit der von Bischof und Presbytern geleiteten Kirche hatte er begonnen, die Sätze zu verfechten, die mit dem Gemeingut der Christenheit von der apostolischen Zeit her in schärfstem Widerspruche standen: Zwei Götter, nicht ein Gott, der als der Vater des Alls gilt, Christus nicht der Sohn dieses einen Gottes und Weltschöpfers, sondern die unirdische Erscheinung des großen Unbekannten, nicht geboren vom Weibe wie der Christus, an den die katholische Gemeinde glaubte und der ihr trotz wunderbarer Zeugung ein voller Mensch war, auch nicht gekreuzigt, nicht begraben, nicht aufgefahren, vor allem nicht wiederkehrend zum Gericht; nichts endlich von der Auferstehung des Fleisches, die für den gläubigen Christen Kern und Stern der Zukunftshoffnung geworden war. Es ist gewiß durchaus verständlich, daß man sich solchen grundstürzenden Sätzen gegenüber darauf besann, wie doch die Taufformel so gar keine Gewähr dagegen bot, mißdeutet, ja in ihr Gegenteil verkehrt zu werden. Redete doch auch dieser Häretiker von Gott, von Jesus Christus, vom Heiligen Geiste. Um sich vor dem Eindringen solcher Häresie in die eigene Gemeinschaft zu sichern, gab es nur ein Mittel: man verlangte von jedem, der sich der christlich-katholischen Gemeinschaft anzuschließen gewillt war, bei der Taufe ein unmißverständliches Bekenntnis zu den göttlichen Wahrheiten in der Fassung, in der die Kirche sie von der Apostel Zeiten überkommen hatte. Die römischen Presbyter, die das Bekenntnis in feste Formen brachten, glaubten damit so wenig eine Neuerung einzuführen, wie es — trotz allen Einspruchs der Gegner —

eine Neuerung war, wenn später die Väter von Nicäa sich auf ein Bekenntnis einigten, mit dem man neuerstandenen ketzerischen Bestrebungen vollständiger und unmißverständlicher noch entgegenzutreten vermochte als es mit dem alten Bekenntnis möglich gewesen wäre. Daß man dennoch eine Neuerung einführte, die größte und folgenschwerste überhaupt, indem man eine scharfe, deutlich erkennbare Grenze zog zwischen Rechtgläubigkeit und Irrgläubigkeit, darüber hat man sich schwerlich Gedanken gemacht.

* * *

Ich verhehle mir nicht, daß die vorstehenden Bemerkungen, trotzdem sie, methodologisch angesehen, in allem wesentlichen unanfechtbar sein dürfen, auch ihre Schwächen haben. Zuerst: sie ruhen zu einem guten Teil auf dem argumentum e silentio, das mißtrauisch zu betrachten man guten Grund hat. Aber man kann dieses argumentum e silentio bei Justin nur entkräften, wenn man ihm die Behauptung der fides silentii bei demselben Justin entgegenstellt; und so lange es nicht entkräftet ist, fallen alle Argumente für ein früheres Entstehen des Bekenntnisses ab. Sodann: es fehlt der urkundliche Beweis dafür, daß das Bekenntnis zwischen 150 und 180 mit der Spitze gegen Marcion geformt und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden ist. Das ist richtig, aber zurzeit nicht zu ändern; auch liegt über der Entstehung anderer „fundamentaler Gebilde“ in der alten Kirche ein ähnliches Dunkel, das „bis auf etwa noch auftauchende vollständigere Information der Forscher“ schwerlich gelichtet werden wird. Ich verweise meine Gegner auf die Eingangsworte Overbecks zu seiner Abhandlung über den „neutestamentlichen Kanon und das Muratorische Fragment“ (S. 71—73 der Schrift „Zur Geschichte des Kanons“, Chemnitz 1880) und bitte nur, überall für Kanon Taufbekenntnis einzusetzen. Im übrigen läßt sich die Bedeutung des Momentes, auf das es mir vornehmlich ankommt, daß nicht eine Ausdeutung des Bekenntnisses, sondern dieses selbst dem Gnostizismus gegenüber als Wall errichtet wurde, nur im Rahmen einer Gesamtanschauung, die ich demnächst vorlegen zu können hoffe, überzeugend ausführen.

[Abgeschlossen am 16. Januar 1905.]

The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas.[1]

By **G. H. Box**, London.

Have the Gospel narratives of the nativity, in their canonical form, been influenced by Pagan conceptions? No apology is needed for asking once more and endeavouring to answer this question in view of the critical controversy that has recently invaded not only our scholastic, but also popular theological literature. The questions in debate have, of course, long ceased to be of merely academic interest, and involve issues of grave practical importance to Christians generally. With the theological question involved, however, it is not the purpose of the present paper to deal directly. The writer's aim is to discuss, in as objective a manner as he can, the alleged influence of pagan ideas on the nativity-narratives of the First and Third Gospels.

According to the latest exponents of one branch of the critical school there is not the faintest shadow of doubt as to what the true answer to our question is. What the Christian Church has always regarded as the central fact of the narratives in question—the Virgin-Birth—is without hesitation assigned in these quarters to a purely pagan origin. Thus, according to Usener, "for the whole birth- and childhood-story of Mt (Matthew) in its every detail it is possible to trace a pagan sub-stratum. It must have arisen in Gentile-Christian circles, probably in those of the province of Asia, and then was to some extent legitimated by its narrator in accordance with the tendency manifested throughout the whole of the First Gospel by citation of prophetic 'words' in its support."[2] With this conclusion, also, Schmiedel agrees. According to him, "the origin of the idea of a virgin-birth is to be sought in Gentile-Christian circles."[3]

---

[1] A paper read before the *Society of Historical Theology*, Oxford, Nov. 26th 1903.

[2] Art. *Nativity Enc. Bib.* col. 3352. [3] Art. *Mary, op. cit.* col. 2964.

Soltau's estimate, though more guarded, is also in substantial agreement with the foregoing: "May we not suppose", he says, "that the *Virgin-Birth of Jesus* had a similar [heathen] origin [to that of the episodes of the Angels' Song of Praise, Lc II, 8 f, and of the magi]?"[1]

In view of the pronouncedly Jewish-Christian character of the Nativity-narratives of the Gospels such conclusions at first sight certainly seem to savour of paradox. How can such an essentially *pagan* idea have found entrance into *Jewish*-Christian circles? In order to elucidate this question it will be necessary to discuss the character of the narratives afresh. If their Palestinian or semi-Palestinian origin can be sustained the hypothesis of direct pagan influence must be ruled out, as Soltau[2] indeed admits. For the purposes of this discussion it will be convenient to deal with the narrative of the First Gospel first, since it is here, according to Usener, that pagan influence is pronounced throughout. Moreover it will readily be conceded that Mt's[3] account, whatever be its origin, is almost (if not wholly) independent of that of Lc.[4]

A. The narrative of Matthew (Mt).

I.

The Jewish character of Matthew I and II.

The first impression produced by the perusal of Mt's narrative is, undoubtedly, that we have here a genuine product of the Jewish spirit. In spirit as well as in letter and substance it reflects the characteristic features of Jewish habits of thought and expression. How strong this impression is—and how well founded—may be gathered from the remarks of so unprejudiced an observer as Prof. S. Schechter. "The impression", he says, "conveyed to the Rabbinic Student by the perusal of the New Testament is in many parts like that gained by reading an

---

[1] *The Birth of Jesus Christ* (Engl. Transl., A. & C. Black, 1903) p. 41.

[2] *op. cit.* p. 34 note.

[3] In the following pages Mt is employed to designate the compiler who embodied the first two chapters in the canonical form of the First Gospel. Similarly Lc = the compiler of the Third Gospel in its present form.

[4] This is well brought out by the writer of the articles on *The Virgin Birth* (Mr. T. ALLEN HOBEN) which appeared in the *American Journal of Theology*, Vol. VI (July and October 1902); cf. esp. pp. 473 ff. The same writer also shows very clearly that the nativity-narratives of Mt and Lc cannot be deductions from the Gospel of James (*Protevangelium Jacobi*). "The Gospel of James", he concludes, "seems rather to be the fanciful working out of the canonical stories" (*ib.* p. 478).

old Rabbinic homily. On the very threshold of the New Testament he is confronted by a genealogical table,[1] a feature not uncommon in the later Rabbinical versions of the Old Testament, which are rather fond of providing Biblical heroes with long pedigrees. They are not always accurate, but have as a rule some edifying purpose in view ..... In the second chapter of Matthew the Rabbinic student meets with many features known to him from the Rabbinic narratives about the birth of Abraham; the story of the magi in particular impresses him as a homiletical illustration of Numb. XXIV, 17: 'There shall come a Star out of Jacob', which Star the interpretation of the Synagoge referred to the Star of the Messiah."[2]

It is not necessary at this point to insist further on the admittedly Jewish character of the genealogy in the First Gospel. But it is worth recalling here that the representation of the relations between Joseph and Mary in Matt I is in strict accordance with Jewish law, according to which a betrothed woman "occupied the same status as a wife", and the child bestowed upon her, if recognised by the father "must" (to use Dalman's words) have been regarded as bestowed by God upon the house of Joseph."[3]

Another point that is important in this connexion is the explanation of the name Jesus in Vs. 21 ('He shall be called *Jesus* because he shall *save*' &c.). This involves a play upon words which points to a Hebrew original (יֵשׁוּעַ, יוֹשִׁיעַ), at any rate for this particular verse. Without affirming a Hebrew original for the nativity-narrative of Mt as it stands (which is a highly precarious hypothesis) this indication at least serves to suggest that the compiler was writing for readers who were not wholly unacquainted with Hebrew, and who, at any rate, could appreciate the significance of the connexion between *yēshûʿa* (*Jesus*) and *yôshîʿa* (*shall save*); that is, I take it, he was writing for Hellenistic Jews who were not out of touch with Palestine, and to whom the Hebrew Bible would be not altogether unfamiliar.[4]

But what seems to me to be an even more decisive indication of

---

1 Cf. *Moreh Neboche HAZZEMAN* p. 45, העדות.

2 *Some Rabbinic Parallels to the New Testament* (Jewish Quarterly Review, XII, pp. 418 ff.).

3 *The Words of Jesus* (*Eng. transl.*) p. 320.

4 It is noticeable that the play upon words referred to above can only be elucidated by a Hebrew—not an Aramaic—original. The present writer believes that Mt I, 20 a and 21 was originally current in a (poetical) Hebrew form among the primitive Jewish Christian Community of Palestine (see below). The idea of a messianic redemption from sin is characteristically Jewish-Christian (cf. Lc I, 77, with Plummer's note, *Internat. Crit. Comm.*).

the influence of Palestine in this narrative is the elaborate explanation and justification of the name 'Nazarene' (ch. II, 22, 23), as applied to Our Lord. In this way the compilar turns the edge of the reproach levelled at the Christian Messiah in the characteristically Palestinian-Jewish designation of Jesus as 'The Nazarene' (ישוע הנצרי).[1]

I conclude, then, that the whole narrative embodied in the first two chapters of the First Gospel is thoroughly Jewish in form and general conception, and that while Hellenistic colouring is unmistakably present in the story, it shows decisive indications of the influence of Palestine, and is, in fact, addressed to a circle of Hellenistic Jews who were under Palestinian influence.[2] A word must now be said about the integrity of the narrative, and its historical character and significance.

II.

The nativity-narrative an integral part of the First Gospel.

Does the nativity-narrative (Mt I—II) form an integral part of the First Gospel as it left the compiler's hands? or must it be regarded as a later addition? According to some scholars the answer to this question must be a decided negative. Thus Ad. Merx,[3] after discussing the genealogy and arguing for the originality of the reading of the Sinaitic Syriac Palimpsest in I, 16 (*Joseph ..... begat Jesus, who is called the Christ*) concludes that the following narrative I, 18—II, 23 formed no part of the original Matthew, which began the history at III, 1 at the point where the narrative of the Second Gospel commences; the only difference between the two Evangels being that the original form of the First Gospel had prefixed to it the Birth-Register embodied in Mt I, 1—17. To the present writer this conclusion seems to be wholly irreconcilable with the *data* afforded by the genealogy itself.

[1] See on this point further below p. 90.

[2] Mr. Arthur Wright (*Synopsis of the Gospels*[2] p. XXXII) also concludes that the First Gospel "assumed its present form in a community of Greek-speaking Jews", and suggests that its home was Alexandria. But if this were so we should expect the summary of the Decalogue cited in Mt XIX, 18 to exhibit the order (a) adultery, (b) murder, (c) theft, which though not peculiar to Egypt (cf. e. g. James II, 11) was, at least, the characteristic Egyptian sequence (Philo, Clement of Alexandria, The recently discovered Nash Papyrus of the Decalogue in Hebrew &c.). The conditions seem to be satisfied best by supposing some part of Syria (? the neighbourhood of Antioch) to be its place of origin (cf. IV, 24 where Palestine is actually called 'Syria'. Different designations are employed in the other Gospels).

[3] *Das Evangelium Matthaeus nach der syr. ... Palimpsestübers.* &c. (Berlin, 1902) Cf. esp. p. 15.

The remarkable additions in vv. 3, 5, and 6b of the names of certain women are clearly out of place in a formal genealogy of *Joseph*, unless they are dictated by some apologetic purpose. They are doubtless intended, as Mr. Willoughby C. Allen has pointed out,[1] "to prepare the mind of his [the evangelist's] readers for the following narrative as in some sort foreshadowing the overruling of circumstances by the Divine Providence in the case of the Virgin Mary."

From the genealogy itself it may, therefore, be inferred (whatever be the true text of I, 16) that the subsequent narrative is its proper sequel; and from the special didactic character of the genealogy (which fundamentally dominates its structure and so entirely accords with the distinctive peculiarities of the Gospel as a whole) it may safely be inferred that both the birth-register and its sequel are the work of the compiler of the First Gospel.[2]

III.

The character and historical significance of Mt's nativity-narrative.

What, then, is the character and historical significance of Mt's narration (Mt I and II)? To the present writer it seems to exhibit in a degree that can hardly be paralleled elsewhere in the New Testament the characteristic features of Jewish Midrash or Haggādā.[3]

It sets forth certain facts and beliefs in a fanciful and imaginative setting specially calculated to appeal to Jews. The justification for this procedure lies in the peculiar character and idiosyncrasy of the readers to whom it is addressed. The same tendency can be seen at work all through the First Gospel, and even elsewhere in the New Testament—e. g. in St. Paul[4] though in a far less pronounced form. The task that confronts the critical student is to disentangle the facts and beliefs—the fundamental ground-factors on which the narration is built—from their decorative embroidery.

What then are these fundamental *data?*

---

[1] *Expository Times* XI, 136.

[2] These points have been well brought out at length by W. C. Allen in his article on *The Genealogy in S. Matthew* (*Expository Times* XI, p. 135 f.) already referred to.

[3] On the subject of midrashic elements in Biblical Literature see the remarks of Prof. S. R. Driver in his commentary on *Daniel* (*Cambridge Bible*) p. LXXI f. (esp. p. LXXII) and cf. K. Budde, *The Religion of Israel to the Exile* (New York 1899) p. 2 f.

[4] For instances see e. g. F. W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, Excursus IV (*St. Paul a Hagadist*).

(a) *The Genealogy* (I, 1—17).

The artificial and midrashic character of the genealogy it obvious and admitted. It is dominated by a didactic purpose. This is clearly shown in its structure (3 × 14 generations), in the insertion of τὸν βασιλέα in vs. 6 (τὸν Δαυεὶδ τὸν βασιλέα), which, to borrow Mr. Allen's words "seems clearly to show that the compiler wished to emphasise the acquisition of royal power in David, its loss at the captivity, its recovery in the Messiah. It is hardly necessary to prove (he goes on to say) that elsewhere in the Gospel the Kingship of Christ is brought into relief"[1]: and also in the additions of the names of certain women, already referred to.

The explanation of the three fourteens put forward long ago by Gfrörer[2] seems to the present writer to be quite possible. He suggests that it is based upon the numerical value of the Hebrew letters which make up the name David (ד = 4, ו = 6, ד = 4), the threefold repetition being due to the fact that the name is made up of three letters.

By this means the genealogy was invested with the character of a sort of numeral acrostic on the name David (דוד). However artificial such a procedure may seem to us it is thoroughly Jewish, and could easily be illustrated in other ways. Thus a Rabbinical dictum runs: *The Book of Chronicles* (which it should be remembered was the source and fount for genealogical lists *par excellence*) *was only given for the sake of being interpreted*, or, as we might render the term (לדרש) *for Midrashic purposes*, i. e. for the moral and edifying lessons that may be deduced therefrom.[3] It is worth noting also that its ascending structure (*Abraham begat Isaac; and Isaac begat Jacob* &c.) is exactly similar to that of the little genealogy of David that closes the Book of Ruth, which may also have been appended for apologetic purposes.

The fundamental fact which underlies the genealogy of the First Gospel, and to which it bears witness, is the Davidic descent of the family of Joseph to which Jesus belonged. Its artificial form merely serves to disguise a genuine family tradition, which may have been embodied in a real birth-register. May it not be a sort of midrashic commentary, in genealogical terms, on the real genealogy which is more correctly preserved in the Third Gospel?

---

[1] *op. cit. ibid.*

[2] *Die heilige Sage* II, p. 9 note. So by gematria the 'number of the Beast' 666 (Rev. XIII, 18) = נרון קסר i. e. *Nero Caesar*, See the commentaries *ad loc.*

[3] לא נתנו דברי הימים אלא לדרש *Lev. Rabb.* I, 1.

To the present writer it also seems probable that in making the remarkable additions of the names of the women in vv. 3. 5 and 6b the compiler intended to anticipate (or meet) Jewish calumnies regarding Jesus' birth, which were afterwards emplified is so nauseous a fashion in later Jewish Literature, and which find their explanation in a distortion of the Christian version of the Virgin-Birth. The compiler implicitly and by anticipation rebuts this reproach by throwing it back upon the Royal House of Judah.[1]

(b) *The Birth-Narrative* (I, 18—25).

In the narrative that follows (I, 18—25) we are confronted by similar phenomena—the underlying fact accompanied by explanation. The fact assumed and explicitly stated is the Virgin-Birth, which is supported (in the compiler's characteristic manner) by a citation from Scripture, viz. the LXX version of Isaiah VII, 14.

Now it is generally agreed that the narrative cannot have been suggested by the citation. It is certainly remarkable that Is VII, 14 is the only passage in the LXX (with one exception, viz. Gen XXIV, 43) where the Hebrew word עַלְמָה, which means a young woman of marriageable age, is rendered παρθένος. In the overwhelming majority of instances παρθένος corresponds to its proper Hebrew equivalent בְּתוּלָה. Moreover, of any Messianic application among the Jews of these words concerning the Virgin's Son there is not elsewhere, we are assured on the high authority of Prof. Dalman, even a "trace".[2] Consequently we are justified in the conclusion that the narrative was not suggested by the citation, but the citation by the assumed fact of the narrative. Another point brought out and emphasized in the quotation is the significance of the term Immanuel. Jesus is represented as realising in Himself the prophetic word about Immanuel, not because He bore Immanuel's name, but be-

[1] Mr. A. Wright (*Synopsis*[2] XLII) accounts for the relatively late attestation of the doctrins of the Virgin-Birth by supposing it "to have been kept back until conflict with heresy brought it forward".

[2] *The Words of Jesus* (Eng. Transl.) p. 270. In fact it may be suspected that the present form of the LXX text of the passage is due to Christian influence, which may have made itself felt before Mt composed his narrative. Certainly παρθένος in such a connexion can scarcely be accidental (contrast Gen XXIV, 43 in this respect). Badham's attempt (Academy, June 8th 1895) to show that the belief that the Messiah was to be born of a virgin was current among Palestinian and Alexandrian Jews rests upon highly precarious and uncertain evidence (mostly quotations from Martini and others from midrashic texts which cannot be verified. In some cases they look like Christian interpolations).

cause in His Person the full significance of the name 'God with us had become a fact. The name, according to M. Halévy, is interpreted not metaphorically, but literally as meaning that God had appeared among men in the Person of Jesus; in other words that Jesus is God incarnate. This representation is also re-inforced by the explanation of the personal name Jesus as meaning one who saves His people from their sins, a function reserved in the Old Testament for God alone, which could be exercised by no merely human being.

The narrative of Mt, therefore, though it moves, to use M. Halévy's words, "dans une atmosphère phariséenne"[1] must on this view be regarded as dominated by an advanced Christology.

I believe I am right, however, in saying that this view is not widely shared by Christian critical scholars. Thus the writer of the article on 'the Virgin Birth' in the *American Journal of Theology* already referred to (for July 1902) explains the meaning of the birth-story in Matthew as follows: "Matthew's thought seems to be", he says, "that the wonder-working Spirit of God, exclusive of human agency, caused Mary to conceive; that, by reason of this fact, she was innocent of any wrong such as that the suspicion of which had troubled Joseph; and that at the same time such a birth, being in accord with the Immanuel prophecy, marked the child to be born as the Messiah, the Saviour of his people, as the one spoken of in Isaiah, chaps. 7 and 8, to be the deliverer of his nation in the impending war. Thus the application of the prophetic and symbolic expression "Immanuel" was not for the purpose of designating the nature of child, but rather his work, which was to be national and messianic. The result of the nation's sins was always the withdrawal of God; but the Messiah would lead them in righteousness and save them from that abandoning by God which was at the same time the result of their sins and the cause of their impotence and subjection. The term "Immanuel", then, is the prophetic and symbolic designation for Saviour."[2]

According to this view the compiler's main concern is to explain something which was obviously regarded as a fact within the Christian circles to which he belonged, but which was a source of reproach to the Jewish circles outside for whom be mainly wrote. Such a birth as that described, he contends, actually fulfils the prophetic word about Messiah's birth. Beyond this he does not go. In other words his

---

1 *Études évangéliques* (premier fascicule) p. 163. 2 *op. cit.* p. 479.

governing purpose is not theological or speculative but apologetic and practical.

(c) *The Episodes in ch. II.*

The form of the narrative embodied in chapter II exhibits much the same characteristics as the preceding. Its midrashic character is evident throughout, and it is governed by an apologetic purpose. But the underlying facts and beliefs do not lie so obviously on the surface. Throughout, the evangelistic writer, according to Zahn[1], is drawing an elaborate parallel between Israel's national history and the personal history of the Christian Messiah. Just as the genealogy is designed to show that the birth of the Messianic King forms the climax of Israel's history, so here, especially in the Episode of the flight into and return from Egypt, the writer intends Israel to draw a parallel between the history of its own national youth and the episodes of the early years of Jesus. The fatherly relationship that had been metaphorically ascribed to Jahve as regards Israel (e. g. in Deut. XXXII. 18: 'Of the Rock that begat thee thou art unmindful, and hast forgotten God that gave thee birth')[2] is, the Evangelist implies, fulfilled in a real and literal sense in Jesus, who though belonging to the family of David, and therefore David's Son, was the Son of God without the intervention of a human father by the power of the Holy Spirit. Consequently the citation from Hosea XI. 1 ('Out of Egypt have I called my son'), which in its original context can have only a national reference, is, from the Evangelist's standpoint, a perfectly consistent proceeding. The use of Scriptural citations, throughout, is indeed remarkable. The writer regards the prophetic words as charged with a wealth of hitherto unexhausted meaning, which in the light of Jesus' life-history have acquired a new or widely extended significance. He constantly introduces such citations with the striking formula ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ. and when this is modified (as e. g. in Mt II. 17 τότε ἐπληρώθη) the alteration is probably intentional.

The narratives, then, have a basis in fact, or what is assumed to be or regarded as fact. But in form they have often been assimilated to earlier models and display unmistakable midrashic features. Thus the form in which the episode of the return from Egypt is narrated in

---

[1] *Das Evangelium des Matthäus*, p. 103 f.

[2] Contrast: Is LXIII, 16.

VV. 20 and 21 is clearly modelled upon the LXX of Exodus IV. 19, 20 (the return of Moses from Midian to Egypt).

And this, perhaps, affords the true key for interpreting the apologetic significance of the rest of the narrative. The Evangelist intends to suggest a likeness between the divinely guided career of Moses, the instrument of Israel's redemption from Egypt, and the Messianic Redeemer who saves His people from their sins—the type, of course, being far transcended by the antitype.

Thus the story of the magi, with its astrological features, has a very striking parallel in the midrash Rabbā to Exodus in the section which deals with the birth of Moses. In the passage in question we are told that "Pharaoh's astrologers perceived that the mother of the future redeemer of Israel [i. e. Moses] was with child, and that this redeemer was destined to suffer punishment through water. Not knowing whether the redeemer was to be an Israelite or an Egyptian, and being desirous to prevent the redemption of Israel, Pharaoh ordered that all children born henceforth should be drowned."[1]

To the present writer this midrashic story seems to have exercised an obvious influence on the form of Mt's narrative, the underlying motive of which is to shew that the prophecy of Deut XVIII, 15 was fulfilled in the birth of Jesus in whom the narrator saw a second and greater Moses. Prof. Schechter, indeed, following Wünsche,[2] has suggested that the episode of the star is a "homiletical illustration of Numb XXIV, 17 ('There shall come forth a star out of Jacob'), which the Targumim refer to the star of the Messiah."[3] But there the star is identified *with* the Messiah; and moreover in Mt's narrative there is no direct citation of the Numbers passage, as we should expect if that was an influential factor in the representation. Another influential idea that may be detected at work in the narrative is the desire to suggest the homage of the Gentile world (cf. Is LX, 3f., 6; Ps LXVIII, 29; LXXII, 10), as well as

---

1 *The Jewish Encyclopaedia*, Vol. II, p. 242. The passage can be seen translated at length in Wünsche *Der Midrasch Schemot Rabba* p. 10. It may, of course, be objected that the Midrash is a comparatively late compilation (8th to 12th cent. a. D.); but it embodies much earlier material. Thus the story referred to above is alluded to in *T. B. Sanhedrin* 101b, and in its main features was known to Josephus (*Ant.* II, 9, 2). It was no doubt, therefore, current in the time when Mt composed his narrative.

2 *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien* p. 12.

3 *Targ. Onk. When a king shall arise out of Jacob and the Messiah be anointed from Israel* etc. *Targ. of Jerus: A king is to arise from the House of Jacob, And a Redeemer and Ruler from the House of Israel* etc.

the essential divergence between the spiritual kingship of the Messiah and the earthly kingship of secular rulers (such as Herod), who are instinctively hostile to the new force that has entered upon the stage of humanity.

What are the facts and ideas that underlie the narrative as a whole?

(1) that Jesus was born at Bethlehem—a fact which is independently attested by Luke and John (VII, 14).

(2) It is not improbable that the episode of the flight into Egypt may have a basis in fact in some incident of Jesus' early life; for the following reasons:

(a) it is in accordance with Mt's method to frame his narratives on a basis of what he regarded as fact;

(b) because the story is confirmed indirectly by the obviously independent tradition, which is preserved (with very early attestation) in the Talmud,[1] that Jesus brought magical powers from Egypt with which he later worked many miracles. This may very possibly have owed its origin to a distorted version of an oral tradition which may go back to the early Jewish-Christian Community of Palestine: And

(3) the last section of the chapter (VV. 19—23) implies that the Evangelist belonged to a Christian Community whose members bore the common designation of *Nazarene* (the characteristically oriental name for Christian). This part of the narrative also attests the fact (which appears in the Lucan account) that Jesus, while born at Bethlehem, was brought up at Nazareth. It is worth noting, also, that the significance of the allusion to the dictum of the prophets "He shall be called a Nazarene" can only be elucidated by reference to the Hebrew messianic terms *nēçēr* (נֵצֶר), *çēmaḥ* (צֶמַח), and *nāzîr* (נָזִיר). In the LXX equivalents the indispensable assonance is lost.[2]

---

[1] T. B. *Abôdā Zārā* 16[b], 17[a]; Midrash to Eccles. I, 8. The story is given on the authority of R. Elieser ben Hyrkanos (c. 80—120 a. D.).

[2] It is especially notable that the Targum equivalent of נצר in the Messianic passage Is. XI, 1 is משיחא (Messiah):

Heb. 1[a] ויצא חטר מגזע ישי
Targ. 1[a] ויפוק מלכא מבנוהי דישי
Heb. 1[b] ונצר משרשיו יפרה
Targ. 1[b] ומשיחא מבני בנוהי יתרבי

B. The Narrative of Luke (Lc).

I.

The general character and integrity of Luke I—II.

It is hardly necessary to shew in detail that the nativity-narrative embodied in the first two chapters of the Third Gospel is Jewish-Christian throughout. The matter has been well summed up by Usener in a single sentence. "In the whole tone and character of the narrative"—(he says) "its leading conceptions, its repeated employment of the Hebrew psalm-form, its familiarity with Jewish and its defective acquaintance with Roman conditions—the hand of a Jewish Christian is, as is now generally recognised, unmistakable."[1] It is refreshing, also, to find Usener defending the substantial integrity of the narrative (apart from the supposed interpolation in I, 34—35).

Thus referring to the attempt that has been made to separate the early history of John (ch. I), and that relating to the birth and early childhood of Jesus (ch. I and II), he says: "To separate the two sections from each other, as has been proposed, is not possible. They are firmly united: Zacharias' song of praise points to the Redeemer, and in the prophetic words of the aged Symeon is repeated the same Hebrew psalm-form as is seen in the hymns of Elizabeth and her husband."

In the case of one small part of the narrative, however, its integrity in the canonical text is (as has been mentioned) denied, viz. in the crucial 34th and 35th verses of the first chapter. These are supposed, by all the representatives of the advanced critical school,[2] from Harnack downwards, to be an interpolation quite foreign to the context, and out of harmony with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole.

Without repeating the familiar arguments for and against this view, which have been well summed up by M. Halévy, who decides strongly in favour of the authenticity of the verses as forming an integral part of the original Jewish-Christian narrative,[3] I should like only to add two considerations which seem to me to be decisive against the theory of interpolation.

---

[1] *Encycl. Bibl.* III, col. 3342 (art. *Nativity*).

[2] With the distinguished exception of Gunkel; see below p. 99.

[3] *op. cit.* pp. 170ff.

(1) The climax of the passage is reached in v. 35 in the words: *therefore the holy thing which shall be born shall be called Son of God* (υἱὸς θεοῦ). Now it is certainly significant that Luke's genealogy reaches its climax in similar words (*Adam the Son of God*). The dominant idea of Luke's genealogy lies, it seems to me, in the characteristically Pauline conception that Christ is the second Adam; and that as the first Adam was Son of God by a direct creative act, so also was the second. Thus the genealogy reveals unmistakably the hand of Luke the disciple of Paul, and at the same time guarantees the Lucan character of the alleged interpolation.

But (2) the phraseology of the suspected verses is unmistakably Hebraistic. Thus the phrase Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ may be illustrated from the LXX. The verb ἐπέρχομαι is often used in connection with πνεῦμα; and the whole expression has a verbal parallel in the LXX of Is XXXII, 15: ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. The use of πνεῦμα ἅγιον (without the article) as denoting the power of God (without imputing to the πνεῦμα any personal implication) may be paralleled also from the Psalter of Solomon (see Ryle and James on *Ps. Sol.* XVII, 42). To object (as Schmiedel and Soltau do) that because 'spirit' (רוּחַ) in Hebrew is usually feminine, therefore the Holy Ghost (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ) could not be represented in Hebrew-Christian circles as the father of Jesus, is beside the mark. Πνεῦμα ἅγιον here is an impersonal term, and therefore no question of the sex of the πνεῦμα is involved.

In the words that follow (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι) we have again an echo of Old Testament language, and, in fact, the whole underlying idea, which is that of a theophany, can only be elucidated from the Old Testament. Ἐπισκιάζω is the verb used in the LXX of Exod XL, 35 of the cloud which rested on the Tabernacle when it was filled with the 'glory of the Lord'.[1]

As Prof. Briggs[2] has pointed out: "The annunciation represents the conception of Jesus as due to a theophany." And the method adopted for describing this in the suspected verses is suggested by the language of the Old Testament. "The entrance of God into his tabernacle and temple to dwell there in a theophanic cloud would naturally suggest that the entrance of the divine life into the virgin's womb to dwell there would be in the same form of theophanic cloud." The form of repre-

[1] Cf. also the theophanic cloud of the transfiguration narrative (Mt XVII, 5; Mark IX, 7; Luke IV, 34) where the same verb is used.

[2] *The Messiah of the Gospels*, p. 50.

sentation here given is therefore entirely congruous with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole, and the assertion that such a representation could not have emanated from Jewish-Christian circles can only be characterized as arbitrary and baseless dogmatism.

But (3) the theory of interpolation is confronted with a further radical difficulty. It is not enough to remove the suspected verses (vv. 34, 35) to make the narrative congruous with the assumption of a non-miraculous birth. The significant fact still remains that the figure of Joseph is quite subordinated in the Lucan account, while that of Mary is proportionately enhanced in lonely importance. This feature dominates the whole structure of Luke's first two chapters; and in this particular a sharp (and obviously designed) contrast is suggested between the nativity of John the Baptist and that of Jesus. While in the case of the Baptist's birth the annunciation is made to the father (I, 13f.), in that of Jesus it is made to the mother (I, 28): and while the Baptist's birth is represented as the occasion of such profound joy on the part of Zacharias that the latter's dumbness is overcome and he burst's into the strains of the Benedictus (I, 68—79), no such rôle is assigned to Joseph. What reason can be adduced for this deliberate minimising of the part assigned to Joseph—a feature that characteristizes the Lucan narrative throughout—except it be that the fundamental fact, dominating and forming the climax of the whole, is the miraculous birth of Jesus of a Virgin-mother?

Usener, indeed, partially perceives this difficulty and therefore supposes not only a certain amount of interpolation, but also of omission to have taken place. "We are", he says, "in a position to infer with certainty from II, 5 that in the original form of the narrative after I, 38 stood the further statement hardly to be dispensed with (even though judged inadmissible by the redactor who interpolated I, 34f.) that Mary was then taken to wife by Joseph, and that she conceived by him."[1]

But to produce anything approaching a consistent result the present form of the narrative must be subjected to much more drastic treatment. The whole stress and emphasis of the narration must be altered; the prominence assigned to Mary must be got rid of; and a hymn of thanksgiving, corresponding to the Benedictus, ought at least to be assigned to Joseph. In a word the symmetry and substance of the Lucan account must be destroyed; it must be torn to shreds and wholly re-written.

---

1 *Enc. Bibl.* III, col. 3350.

Is it conceivable that the 'original form' of the narrative can have undergone so radical a transformation as is desiderated by Usener's hypothesis and yet have produced the present balanced whole? To the present writer such a conclusion seems irreconcilable with the *data* afforded by a critical study of the account in its entirety. Usener's theory, far from removing difficulties, only serves to raise fresh critical problems. It reduces the Lucan narrative to hopeless confusion, and (in view of its admittedly Jewish-Christian character) involves its genesis in insoluble obscurity.[1]

II.

The Origin of the Lucan Narrative.

The Lucan narrative, then, in its integrity may be regarded as Jewish-Christian through and through. It must have emanated from Jewish-Christian circles, and doubtless reflects the piety and worship of the early Palestinian Christian Church.

What account, then, is to be given of the origin of its present Greek canonical form? One commonly held theory is that the Lucan form is a direct translation from an Aramaic document. But as has been pointed out by Lagarde, Resch and Dalman these early chapters "have throughout a colouring distinctly Hebrew, not Aramaic, and not Greek."[2] Dalman, however, thinks that "the assumption of a Hebrew document as the source for Luke I, II must, at any rate, be held as still unproved; and it might even be maintained", he adds, "that the strongly marked Hebrew style of those chapters is on the whole due not to the use of any primary source, but to Luke himself. For here, as in the beginning of the Acts, in keeping with the marvellous contents of the narrative, Luke has written with greater consistency than usual in biblical style, intending so to do and further powerfully affected by

[1] Soltau, indeed, finds no difficulty in carrying the critical analysis to extreme lengths, and discovers in the Lucan account *strata* of different age and origin. Thus, according to him, Luke II, 1—7 (in an earlier un-edited form) and II, 21[a], 22—40 embodies the oldest form of the original Jewish-Christian legend of Jesus' childhood. Then "this Jewish-Christian Tradition was entirely altered in Luke through the addition of two new elements" of heathen origin; viz. (1) the generation of Jesus through the Holy Spirit (I, 26–56); and (2) the Angels' Song of Praise (II, 8—20). At the same time II, 21[b] was interpolated. Cf. *op. cit,* p. 26f. According to this writer, also, the episode of the Magi in Matt. II is of purely heathen origin, having been suggested by the journey of the Parthian king Tiridates through Asia Minor in 66 a. D. on a journey of homage to Nero. Cf. *op. cit.* p. 40.

[2] Dalman, *Words of Jesus* (E. T.) p. 39.

the 'liturgic frame of mind' of which Deißmann speaks."[1] It seems to me, however, that Dalman goes too far in excluding altogether the use of Hebrew sources in the composition of the first two chapters of the Third Gospel. My own conclusion, arrived at independently, closely approximates to that of Prof. Briggs, whose words I will venture to quote. Briggs points out that the material of which the Gospel of the Infancy is composed is "in the form of poetry embedded in prose narrative. This poetry is of the same kind as the poetry of the Old Testament. It has the same principles of parallelism and measurement of the lines by the beats of the accent, or by the number of separate words . . . . . This poetry was translated from Aramaic originals, and was doubtless written when translated by Luke. The Greek translation in some cases destroys the symmetry of the lines of Aramaic poetry, obscures their measurement, and mars their parallelism. It is probable that the prose which encompasses this poetry comes from the authors of the Gospels, the poetry from other and probably several different authors. Therefore we are not to look for an earlier written Gospel of the Infancy of Jesus, but are to think of a number of early Christian poems with reference to that infancy from which the author of our Gospel made a selection . . . . . These songs, which have been selected for use in the Gospel of Luke, doubtless represent reflection upon these events by Christian poets, who put in the mouths of the angels, the mothers and the fathers, the poems which they composed. But the inspired author of the Gospel vouches for their propriety and for their essential conformity to truth and fact."[2]

The only point on which I venture to differ from Prof. Briggs is as to the original language of these hymns. It seems to me that this may very well have been not Aramaic but Hebrew. This hypothesis would account for the pronouncedly Hebraistic character of the narratives as a whole. The hymns themselves are obviously modelled on the psalm-poetry of the Old Testament. There is every reason to suppose that a part at least of the sacred poetry of the Old Testament—such as the Red Sea Song (Exod. XV), the special psalms for the days of the week, and a rudimentary form of the collection of psalms which afterwards bore the technical name of the 'Hallel', possibly also the 'Psalms of Degrees'—would be familiar in their Hebrew form to the Aramaic-speaking Jews of Palestine in the time of Christ from their liturgical use

[1] *ibid.* [2] *op. cit.* pp. 42ff.

in public worship. We have the analogous practice of the modern Jews to guide us. Though multitudes of the modern Jews possess but the barest acquaintance with Hebrew as a language they are perfectly familiar with, and sing with the utmost zest their popular hymns—such as יגדל, the אין כאלהינו, and אדון עולם—in their Hebrew form. There is also the precedent of the so-called Psalter of Solomon. The remarkable resemblances in phraseology and diction between these 'psalms' and the 'Songs' in S. Luke (the Magnificat, the Benedictus, the Angelic Hymn, and the Nunc Dimittis) have been pointed out in detail by Ryle and James in their classical edition of the Psalms of Solomon (p. XCI f.). These editors give good reasons for supposing that the Psalms in question were "intended for public or even liturgical use" and argue strongly for a Hebrew original. Exactly the same arguments may be applied to the hymns of the nativity-narratives. I conclude, therefore, that these hymns were composed in classical Hebrew for liturgical use, and were so used in the early Jewish-Christian Community of Palestine: and this conclusion, its seems to me, accords with their primitive Christology, which betrays no knowledge of the Logos doctrine of the Prologue to the Fourth Gospel, for instance.

The selection of the hymns and their setting in the prose narrative with its 'scenic' features and schematic and dramatic arrangement betray the hand of the Greek historian, and are doubtless due to S. Luke himself.

The only serious argument I know of that militates against the view here advocated is the objection of Dalman that the expression ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους (Luke I, 78, in the Song of Zacharias) is "formed entirely after the Greek Bible and quite impossible to reproduce in Hebrew."[1] It is clear that ἀνατολή could only go back to the Hebrew צֶמַח, the word rendered "Shoot' or 'Branch', and applied to the Messiah (Jer XXIII, 5; Zech III, 8; VI, 12). But according to Dalman "the Hebrew צֶמַח excludes the allusion to the light which follows in v. 79." Therefore he concludes "it is clear that in Luke, chap. I, an original in Greek lies before us."[2]

But I venture to doubt whether an original Hebrew צמח in such a connexion would be involved in such disabilities. As is well known צמח ('Branch') was a common designation of the Messiah, and is used practically as a proper name: and as Dalman himself points out, it is

[1] *op. cit.* p. 39. [2] *op. cit.* p. 224.

actually rendered in the Targum by the term 'Messiah' (משיחא Is IV, 3). As such, of course, it could well be made the subject of such a verb as ἐπεσκέψατο ('visited'). But the question remains, is such a personal designation of the Messiah incompatible with the metaphor of light that immediately follows ('whereby the צמח from on high hath visited us to give light to them that sit in darkness')? The meaning of the word in Hebrew is not exactly 'Branch' but 'shoot' or 'offspring' (lit. *what sprouts or springs up*).

Now it is significant that in Syriac both the verb ܙܗܪ and the noun ܙܗܪܐ are constantly used of light and splendour, and associated ideas (e. g. ܙܗܪ = ἀπαύγασμα in Heb I, 3 and is directly applied to Christ).

It seems to me, then, that the Hebrew word צמח may very well have been used here by Aramaic-speaking Jews in the Aramaic sense of 'shining'. Of this interpretation of the Hebrew term there may also be a trace in the LXX of Is IV, 3, where the expression יהיה צמח יהוה (which was understood of the Messiah) is rendered ἐπιλάμψει ὁ Θεός; i. e. the LXX here (as often elsewhere) have interpreted a Hebrew word by an Aramaic parallel. It should be noted also that in the Hebrew of the Midrash[1] the verb צמח actually occurs with the meaning 'shine', 'grow bright'.

This association of the idea of light with the messianic designation צמח was, perhaps, facilitated by the conception of the messianic light founded upon Is LX, 1:[2] while in the New Testament itself we have in Rev XXII, 16 the remarkable identification of Jesus 'the root and offspring of David' with 'the bright, the morning star' (i. e. the Star of the Messiah, Numb XXIV, 17).

I conclude, then, that the original of ἀνατολὴ ἐξ ὕψους was צֶמַח מְרוֹם; that this was a well-understood personal designation of the Messiah; that with it was associated the idea of light (possibly the light of the Messianic Star), while together with this idea that of the 'Sprout' or 'offspring' was also included in the conceptual content of the expression;[3] and that the phrase צמח ממרום is a poetical equivalent of *Messiah from Heaven.*

---

[1] See e. g. *Cant. R.* (to III, 6).

[2] Cf. Weber, *Jüdische Theologie* (1897), p. 397 f.

[3] See the Revelation passage quoted above; and cf. in illustration Justin Martyr, Apol I, 32: *Isaiah, another prophet, prophesying the same things by other expressions thus spake, 'There shall rise a star out of Jacob, and a blossom shall ascend from the root of Jesse'* &c. For the application of the idea of the Messianic light to Christ cf. also the fragment of an old Christian hymn quoted in Ephes V, 14 (ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός).

C. *Relation of the Lucan and Matthean Nativity-narratives.*

That the nativity-narratives in the First and Third Gospels are essentially independent has already been indicated. The fundamental facts on which they agree and on which they revolve may very well have been derived from a common source, viz. the early Jewish-Christian community of Palestine. The meagre historical content of Matthew's narrative is explained by the apologetic and polemical purpose that dominates it. He selects and uses only such material as is immediately useful for the practical purpose he has in view, and in view of this it is surely unsafe to argue from his silence that he was unacquainted with other traditional incidents which were treasured in the Palestinian circle. And in fact there is, I believe, one direct point of contact between the two narratives which suggests that Mt was not unacquainted with the Hebrew Hymns and poetical pieces which are so striking a feature of the Lucan account. I refer to the annunciation by an angel to Joseph set fort in Matth I, 20—21:

Joseph Son of David fear not to take to thee Mary thy wife;
For that which is begotten within her is of the Holy Spirit.
And she shall bring forth a Son, and thou shalt call His name Jesus;
For it is He that shall save His people from their sins.

Here we have, it seems to me, an example of synthetic or constructive parallelism of the type of Ps II, 6:

Yet have I set my King upon Zion my holy hill.

Mt is here using and translating from a poetical piece in Hebrew, derived doubtless like the hymns in Luke from the Palestinian Community; and this conclusion is confirmed by the explanation of the name Jesus, which (as already mentioned) can only be elucidated by a play upon words in Hebrew.

The significant omission in Lc's account to ascribe to Joseph any part either in the reception or utterance of the 'songs' is thus, partially at any rate, compensated for in Mt.

D. *Have the Narratives been influenced by Heathen Ideas?*

If the account here given of the character and genesis of these narratives be even approximately correct what room is left for the operation within them of heathen superstitious ideas? However much Jews at various times may have been influenced by their pagan neighbours, in the sphere of religion, and especially in their conceptions of God,

they[1] are the last persons ever to have been affected by pagan superstitions. Towards such, and towards all the associations of idolatry in all its forms they took small pains to disguise their aversion and contempt, as witness the Maccabean revolt and the conflicts with the Roman Government on the question of worship of the Emperors.

Yet we are asked by Soltau to believe that "the idea of the supernatural descent of Augustus" (embodied in the fable that his mother, while asleep in the temple of Apollo, was visited by the God in the form of a serpent, and later gave birth to Augustus) was "applied . . . . to the case of Jesus."[2] Soltau, indeed, concedes that the belief in the Virgin-Birth of Jesus could not have originated in Palestine; anyhow it could never have taken its rise in Jewish circles:"[3] and in this view he is supported by Schmiedel and Usener. Consequently he is driven to regard the story of the Virgin-Birth as an "insertion" in the original narrative, of "Hellenistic origin."[4] The difficulties that beset this theory of "insertion" have already been indicated. How is it that such "insertions" should have taken so characteristic a Jewish form? This, at any rate, must be the work of Jews. Moreover why should such alien elements have crystallized themselves in just the most markedly Jewish parts of the New Testament, while they are passed over in silence elsewhere?

Gunkel, indeed, fully admits the Jewish-Christian character of the whole of the narrative of Lc, and boldly argues that the idea of the Virgin-Birth of the Messiah must have become a christological dogma in Jewish circles before the time of Jesus, in the same way as the Messiah's birth at Bethlehem and of the family of David had become a fixed popular Jewish belief; and that this was transferred to the history of Jesus.[5] But in support of this statement not a scrap of positive evidence is given.[6] If such were the case why is the Virgin-birth of Messiah never alluded to in the main body of the Gospels in connexion with the other popular beliefs (such as his birth at Bethlehem and of the family of David) that are mentioned? In fact, so far from its being a popular or even familiar belief among the Jews it may be inferred with practical certainty from Mt's narrative that the story of

---

1 i. e., the post-Maccabean Jews of Palestine.

2 *op. cit.* p. 49. 3 *op. cit.* p. 47 f. 4 *op. cit.* p. 49.

5 *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen 1903) p. 69.

6 An attempt has been made to supply this deficiency by Badham in *the Academy* for June 8th 1895 (cf. above p. 86 note).

the virgin-birth was a stumbling block to Jewish readers which required special apologetic efforts to overcome. The natural and instinctive Jewish attitude towards such a story was represented by a section of the later Ebionites, who, while admitting other claims on behalf of Jesus, refused to believe this.

The conclusion is forced upon us, therefore, that if the story of the virgin-birth is a legend it must have grown up within the Jewish-Christian community of Palestine, and must represent a primitive christological dogma expressing the idea of the perfect moral and spiritual purity of Jesus as Son of God. The Christian consciousness, it might be urged, working on such a passage as "Thou art my Son, this day have I begotten thee" (Ps II, 7), together with the Scriptural promise of the fulness of the Spirit that should rest upon the Messiah (Is XI, 2) may have been led to transfer these ideas to the physical beginnings of Jesus' life.[1] But in the absence of any analogous developments in the Christian consciousness elsewhere this is hard to believe. Why did the christological process assume just this form, and in this (*a priori* most unlikely) quarter? The impulse must have been given from without. But unless the idea came from heathen sources—which to the present writer seems inconceivable in so strictly Jewish a circle—then it must have grown out of a conviction, cherished within a limited Palestinian circle of believers, that the traditional belief among them was based upon facts of which some members of this community had been the original depositories and witnesses.

When subjected to the *criteria* properly applicable to it—and when the evidence is weighed in the light of the considerations advanced above—such a tradition, it seems to the present writer, has high claims to historical credibility. The alternative explanations only serve to raise more difficulties than they profess to solve.

In any case the hypothesis of pagan mythological influence is to be ruled out. Thus, to take one last instance, when Usener[2] suggests

---

[1] This is substantially the position taken up by Lobstein in his essay on *The Virgin Birth of Christ* (Williams and Norgate, 1903). Lobstein contends that "the conception of the miraculous birth of Christ is the fruit of religious feeling, the echo of Christian experience, the poetic and popular expression of an affirmation of faith" (p. 96). Lobstein also denies pagan influence and maintains that the conception "has its roots deep down in Israel's religion transformed by the new faith" (p. 75 cf. p. 69 f.). This writer's treatment of the subject, by its critical sobriety and religious feeling, contrasts favourably with Soltau's arbitrary and confused exposition.

[2] *Enc. Bibl.* III, col. 3352.

that in the formation of the narrative of the flight into and return from Egypt (Mt II, 13f.) "mythological ideas may have had their unconscious influence; it is to Egypt that when attacked by the giant Typhon, the Olympian gods take their flight"—this scholar is, it seems to me in the light of the considerations advanced in the earlier part of this paper, on a completely wrong track; and his failure to put himself at the right standpoint completely vitiates his treatment of the narrative of Mt throughout.

[Abgeschlossen am 9. Februar 1905.]

Miszellen.

Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte.

Aus Gal 2, 10 geht hervor, daß Paulus bei dem Tag in Jerusalem eine Sammlung für die Armen in Jerusalem aufgetragen wurde, und Paulus erklärt, er habe sich beeilt gerade das zu tun (ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι). Zur Zeit des Apostelтages ist Paulus noch nicht in Europa gewesen.

In den Thessalonicherbriefen ist von dieser Sammlung in keiner Weise die Rede.

Die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief besprechen eine solche Sammlung. Im ersten Korintherbrief ist der Gedanke einer solchen Sammlung bekannt, ihre Form wird erst näher bestimmt und zwar entsprechend Anweisungen, die Paulus in Galatien gegeben hat; im zweiten Korintherbrief wird die in Stockung oder Verlust geratene Sammlung neu belebt; im Römerbrief ist Macedonien und Achaia mit der Sammlung fertig, und Paulus ist im Begriff sie nach Jerusalem zu bringen. Es ist das fraglos seine letzte Reise nach Jerusalem (Kor I, 16; II, 7, 8; Rom 15).

Von einer eiligen Erledigung des Jerusalemer Auftrags könnte Paulus nicht reden, wenn diese in den Korintherbriefen und im Römerbrief besprochene Sammlung die einzige wäre, die er nach Jerusalem brachte.

Zur Zeit des Tages in Jerusalem hatte er nach seinen Ausführungen Gal 1, 21—24 nur in Syrien und Kilikien gepredigt; die Jerusalemer erwarteten also für ihre Armen Unterstützung aus den syrisch-kilikischen Gemeinden. Wenn Paulus sich beeilte gerade das (αὐτὸ τοῦτο) zu tun, was man von ihm wünschte, so mußte er aus Syrien und Kilikien eine Spende nach Jerusalem bringen.

Das hat er nach Act 11, 27—30; 12, 25 auch mit Barnabas getan. Allerdings gibt die AG eine andere Veranlassung. Dazu ist sie genötigt, weil sie den Tag in Jerusalem erst später (15, 1—30) ansetzt. Aber vor

dieser wichtigen Gal 2, 1—10 erzählten Besprechung ist Paulus nur einmal als Christ auf kurze Zeit und nicht zur Überbringung einer Geldsammlung, sondern um Kephas kennen zu lernen in Jerusalem gewesen (Gal 1, 15—24). Wenn also die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 überhaupt einmal stattfand, so muß der Tag in Jerusalem ihr vorausgegangen sein.

Meistens sagt man nun, der Verfasser der AG habe hier ein unschädliches Surrogat für die von ihm absichtlich verschwiegene und nur einmal unabsichtlich doch erwähnte letzte Sammlung für Jerusalem geben wollen (Act 24, 17). Die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 habe überhaupt nicht stattgefunden. Das ist nicht richtig. Die Reise muß um Gal 2, 10 willen geschichtlich sein. Wenn nur die letzte Sammlung von Paulus nach Jerusalem gebracht worden ist, so konnte er nicht im Galaterbrief schreiben, er habe sich mit Erledigung dieses Wunsches beeilt.

Act 15, 1—30, soweit es mit Gal 2, 1—10 übereinstimmt, gehört aber auch aus andern Gründen mindestens vor Act 13. 14. Die Reise, auf der die Gemeinden von Ikonium, Lystra, Derbe gegründet wurden, durfte auch in dem kurzen Bericht Gal 1, 15—24 nicht übergangen werden. Dafür sind diese Gemeinden dem Paulus späterhin viel zu wichtig. Von Lystra stammte des Paulus langjähriger Begleiter Timotheus; ein Gajus aus Derbe ist mit Timotheus bei der Überbringung der letzten Sammlung beteiligt (Act 20, 4). Man braucht die m. E. allerdings trotz Schürer und Mommsen entschiedene Frage über die Galater des Paulus gar nicht anzurühren, um doch darüber klar zu sein, daß Paulus in der von ihm Gal 1, 15—24 geschilderten Zeit die Gemeinden von Lystra und Derbe nicht gegründet hat.

Dann fällt aber die Reise zu dem Aposteltag und die erste Kollektenreise in die Zeit unmittelbar nach Act 11, 26; es ist anzunehmen, daß beide Reisen rasch aufeinander folgten, wie das Gal 2, 10 vermuten läßt.

Die Wiederaufnahme des Sammelns für Jerusalem in späterer Zeit muß einen besondern Anlaß gehabt haben. Im ersten Thessalonicherbrief spricht Paulus sehr freundlich von den Christengemeinden Judäas (2, 14—16); aber an eine Sammlung für die Armen Jerusalems denkt er nicht mehr. Den einstmals erhaltenen Auftrag glaubt er erfüllt zu haben.

Aber vor unserem ersten Korintherbrief liegt nach Act 18, 22. 23 eine Reise nach Jerusalem und eine Rückreise durch Galatien. Im ersten Korintherbrief will Paulus, daß in Korinth in derselben Weise gesammelt wird, wie er es den Gemeinden Galatiens empfohlen hat (1 Kor 16, 2). Es liegt also sehr nahe, diese Sammlung auf eine Anregung zurückzuführen, die Paulus jetzt in Jerusalem empfangen hat. So wird also diese

neue, letzte Sammlung zum Beweis für die Geschichtlichkeit der Reise Act 18, 22. 23.

Aber diese Jerusalemreise des Apostels scheint auch erst der Anlaß gewesen zu sein, daß man des Paulus Wirken in seinen ferneren Gemeinden prüfte und zu ergänzen unternahm. Von dem Schauplatz seiner vierzehnjährigen Tätigkeit in Syrien und Kilikien war er freilich schon längst geschieden; jetzt aber treten die judaistischen Missionare plötzlich auch in Galatien und in Korinth hervor (Gal 1, 6 οὕτως ταχέως; 1 Kor 1, 12 ἐγὼ Κηφᾶ). Das dürfte der nicht gewollte Erfolg von Act 18, 22 sein.

So wird auch hier eine sachliche Beurteilung zwei Jerusalemreisen des Paulus (Act 11, 27—30; 12, 25 und Act 18, 22. 23) als geschichtliche Wahrheit festhalten müssen, die in der spezifisch kritischen Schule meist für ungeschichtlich erklärt wurden. Die Wahrheit liegt auch hier zwischen Apologie und Kritik in der Mitte.

Gießen, März 1904. Oscar Holtzmann.

Zu den Agrapha.

Reschs große Sammlung der Agrapha (TU V, 4, 1889) ist von Ropes einer gesunden Kritik unterzogen worden (TU XIV, 2, 1896), der man im allgemeinen zustimmen wird. In folgenden Fällen hat aber auch Ropes noch nicht gesehen, daß das angebliche Agraphon vielleicht nur unvollständiger Anführung oder falscher Interpunktion der Fundstelle sein Dasein verdankt.

1. Resch (Logion 4) und Ropes (Nr. 3) zitieren unvollständig und daher falsch

Orig. in Jer. hom. 14, 5:

καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς".

Bei vollständiger Anführung der Worte des Origenes bietet sich die Möglichkeit folgendermaßen zu verstehen:

τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται (nämlich Mt 11, 19 Lc 7, 35), καὶ (scil. an einem andern Orte, vgl. Prov 9, 3) ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.

2. Resch (Logion 16) und Ropes (Nr. 9) drucken aus

Clem. Alex. Protr. 10, 94:

ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν

αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι. „ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν."

Es ist aber offenbar, daß das Zitat I Kor 2, 9 in eine Klammer gehört, da es nur den Begriff δόξα erläutern soll, also:

οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ (ποίαν — ἀνέβη") καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

In dem verwandten Zitat der apostolischen Konstitutionen sind die beiden ersten Begriffe aus der Schlußdoxologie des Vaterunsers, δόξα und δύναμις, unterschlagen.

3. Zu Resch Logion 58 u. 28, Ropes Nr. 33 u. 14.

Daß Origenes, wenn er in Jer. hom. 8, 7 sagt:

„ἐδικαιώθη", γάρ φησι, „Σόδομα ἐκ σοῦ",

lediglich Ez 16, 52 zitiert, läßt sich direkt beweisen. Er schreibt nämlich in Matth. comm. 76:

dicit Ezechiel ad Jerusalem: iustificata est magis Sodoma ex te.

Es scheint wirklich diesen Text neben der gewöhnlichen Form:

καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτήν

gegeben zu haben. Und so wird er auch für Const. ap. 2, 60 anzunehmen sein.

4. Reschs Logion 47 (Ropes Nr. 25) vgl. Preuschen Antilegomena S. 45, Nestle NT Supplementum S. 92. Das angebliche Agraphon Orig. comm. in Matth 13, 2:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν· „διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων"

beruht vielleicht lediglich auf falscher Interpunktion. Könnte man nicht auch lesen:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας „ἠσθένουν" καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας „ἐπείνων" καὶ διὰ τοὺς διψῶντας „ἐδίψων",

vgl. Mt 25, 35f.? Das Bewußtsein etwas Außerkanonisches zu zitieren, verrät die Redeweise des Origenes jedenfalls nicht.

5. Resch (Logion 51) und Ropes (Nr. 91) zitieren:

Justin. Apol. 1, 15:

εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν" (Mc 2, 17)·

„θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ".

Der Schein, daß hier ein Herrnwort vorliege, ist durch unvollständiges Zitieren hervorgerufen. Die Stelle lautet vollständig so:

> οὐ γὰρ τοὺς δικαίους οὐδὲ τοὺς σώφρονας εἰς μετάνοιαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀκολάστους καὶ ἀδίκους (εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν")· θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ (vgl. Ez 18, 23; 33, 11).

Es ist deutlich, daß der 3. Satz die Begründung des Autors für den 1., bei Resch und Ropes fehlenden Satz bringt; vgl. Otto z. d. St.

Kiel. Erich Klostermann.

Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums

enthält der Handschriftenband 1305 (Schenoudi 4) der Bibliothèque Nationale zu Paris (Blatt 89). Das betreffende Blatt ist leider sehr jung und stark verletzt; es fehlt die ganze äußere Hälfte, dazu der obere Rand. Über die textgeschichtliche Stellung der saïdischen Übersetzung läßt sich wegen der geringen Ausdehnung des Bruchstücks nichts Sicheres sagen; immerhin ist es von Wert als erster Zeuge für ein koptisches Jakobusevangelium.

Saïdischer Text.

Recto, linke Spalte.

. . .]ⲭⲉ[ⲛⲧⲁⲩϩⲟ]ⲧⲃⲉϥ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ. ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲙⲡⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲁⲛⲟⲩⲏⲏⲃ ⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ . ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲡⲟⲩⲏⲏⲃ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲧⲱⲙⲛⲧ [ⲉⲣⲟ]ⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁⲡⲥⲱⲛ[ⲧ] ⲛⲛⲟⲩⲏⲏⲃ. ⲛⲉⲩⲃⲱϣⲧ ⲅⲁⲣⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧϥ ⲉⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲭ[ⲟ]ⲉⲓⲥ ϩⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭ[ⲏ]. ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲱⲥⲕ ⲇⲉ, [ⲁⲩ]ⲣϩⲟⲧⲉ ⲧ[ⲏⲣⲟⲩ. ⲁ]ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲉ[ⲃⲟⲗ ϩⲛⲛⲉⲛ]ⲧⲁⲩⲃⲱ[ⲕ ⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ] ⲉⲡⲙ[ⲁ ⲉ]ⲧ[ϥⲛϩⲏⲧϥ] ⲁϥⲛⲁⲩ ϩ[ⲁⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ?

Verso, rechte Spalte.

. . .]ⲁⲛ[. . . . . .] ⲉⲩⲙⲁ ⲛⲭⲁⲓⲉ, ϣⲁⲛⲧⲉϩⲏⲣⲱⲁⲏⲥ ⲙⲟⲩ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉϣⲧⲟⲣⲧⲣ λο ϩⲛⲑⲓⲉⲗⲏⲙ. ††ⲉⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲧⲁϥ† ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓ[ⲥⲟ]ⲫⲓⲁ ⲉⲧⲣⲁⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ.

ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ, ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ, ⲙⲁⲣⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ [ⲙ]ⲛⲧⲉϥⲁⲛⲁⲡⲁⲩ[ⲥⲓⲥ ⲛⲥⲟ]ⲩⲱⲙⲟⲩⲛ [ⲙⲡⲉⲃⲟ]ⲧ ⲑⲱⲑ [. . . . . .] ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ [. . . . . .] ⲩⲙⲛⲟⲥ.

Von der rechten Spalte der Vorderseite und der linken der Rückseite sind nur wenige Buchstabenreste erhalten.

Übersetzung.

24, 1 Recto . . .]wie [er] ihn [getö]tet [hatte]. Aber (δε) zur Zeit des Grußes (ασπασμος) gingen die Priester zu ihm; und der Priester Zacharias begegnete ihnen nicht nach (κατα) der Sitte der Priester. Denn (γαρ) sie warteten auf ihn, um ihn zu grüßen (ασπαζε) und
2 damit er den Herrn im Gebete (προσευχ[η]) preise. Als er aber (δε) säumte, fürchteten [sie] sich a[lle]. Einer aber (δε) von [denen], die gekommen waren, [ging hinein] dorthin, wo [er war], und sah bei [. . .

25, 1 Verso . . .] an einen wüsten Ort, bis Herodes starb und die Unruhe in Hierusalem aufhörte. Ich preise aber (δε) den Herrn, der mir diese Weisheit ([co]φια) gab, damit ich diese Geschichte (ίστορια) schriebe.

Wir aber (δε), o Brüder, wollen feiern das Gedächtnis des Tages des seligen (μακαριος) Apa Zacharias und seines Heimgangs (αναπαυ[σις]) [am] achten Tage [im Mona]t Thoth[1] [. . . . .] der Herr [. . . . .] υμνος.

Mit]υμνος endete vielleicht der ganze Text.

Dresden-N. J. Leipoldt.

Zum Vaterunser.

In Nr. 53 der englischen Parlamentary Papers von 1903 ist verfügt, beziehungsweise genehmigt — es ist lehrreich, daß dazu ein Parlamentsbeschluß notwendig ist —, daß in der dritten Bitte des Vaterunsers das Komma, das bisher hinter on earth stand, künftig vor diesen Ausdruck versetzt werde; man soll also nicht mehr drucken, wie bisher: *thy will be done on earth, as it is in heaven*, sondern *thy will be done, on earth as it is in heaven*. Sinn und Tragweite dieser Kommaversetzung ist, daß nunmehr dieser Schluß nicht mehr bloß zur dritten Bitte, sondern zu allen drei vorangehenden Bitten bezogen werden kann. Namentlich Westcott-Hort — siehe § 421 ihrer Einleitung — sind sehr entschieden für diese Beziehung eingetreten und ich habe sie durch den stichischen

[1] 5. (6.) September.

Druck meiner Ausgabe angenommen. Sie war mir vorher unbekannt, wird in Poles Synopsis, diesem Rüsthaus alter Auslegungen nicht erwähnt, auch nicht im neuesten Kommentar von Hahn; um so lehrreicher ist es, sie mit aller Entschiedenheit schon im sogenannten Opus imperfectum vertreten zu finden. Mit ausdrücklichen Worten schreibt dieser merkwürdige Kommentar, den Fr. Kauffmann der Schule des Ulfilas zuweisen möchte (Migne 56, 742): *Communiter autem accipi debet quod ait, Sicut in coelo et in terra: id est Sanctificetur nomen tuum, sicut in coelo, et in terra. Adveniat regnum tuum, sicut in coelo, et in terra, Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra.* Ich mache auf diese Einzelheit um so lieber aufmerksam, um das Studium dieser Erklärung des ersten Evangeliums allen zu empfehlen, die dazu Gelegenheit haben. Es lohnt sich. Mir scheint sie von einem Judenchristen herzurühren.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Bekanntmachung.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung hat für Beantwortung des Themas „Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“ vier Preise zuerkannt und zwar zwei erste Preise im Betrag von je 500 Mark und einen zweiten Preis im Betrag von 250 Mark.

Als Verfasser der mit den ersten Preisen gekrönten Arbeiten ergaben sich Pfarrer emer. Lic. Dr. Gottwalt Karo in Aeschach bei Lindau und Pfarrer Paul Gastrow[1] in Bergkirchen bei Hagenburg (Schaumburg-Lippe). Den zweiten Preis empfing Pfarrer Wilhelm Lutz in Böttingen bei Münsingen (Württemberg). Außerdem wurde für drei Abhandlungen öffentliche lobende Anerkennung beschlossen. Verfasser dieser Abhandlungen sind Pfarrer Robert August Kohlrausch in Großmorra bei Cölleda (Thüringen), Pfarrer J. Schauffler in Zang (Württemberg) und Pfarrer Lic. Fritz Matthiä in Gröna bei Bernburg (Anhalt).

Als nächste Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. Juli 1907 an den Unterzeichneten, Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, event. an dessen Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Kollegiums einzusenden sind, wird hiermit das Thema gestellt: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie.“

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1907 einen Preis von 500 Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer andern als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung.
Im Auftrag: D. Gustav Rudloff, Kirchenrat.

[1] *Seine Arbeit wird binnen kurzem beim Verleger dieser Zeitschrift erscheinen [Bemerkung des Verlags].*

Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose.

Von Richard Kabisch in Ütersen.

Die mit der Vita Adami so eng verwandte Apokalypse Mose wurde zuerst von Tischendorf als ntl. Apokryphon herausgegeben (Apocalypses apocryphae 1866). In dem Vorwort äußerte jedoch der Herausgeber sogleich, daß er einen rein jüdischen Ursprung nicht für ausgeschlossen halte. Seitdem ist sie von Preuschen in seiner Untersuchung über die gnostischen Adamschriften für ein Erzeugnis sethitischer Gnosis erklärt und mit den übrigen dahin gehörigen Schriften, die er aus dem Armenischen übersetzte, als ein Bestandteil der sethitischen Bibel angesehen worden, während Kautzsch sie seinen atl. Pseudepigraphen einverleibte und Fuchs manche wichtigen Argumente für ursprünglich jüdische Abfassung beibrachte.

Mir scheint von Preuschen, wenn ich auch sein letztes Ergebnis nicht teilen kann, soviel Beachtenswertes gesagt zu sein, daß eine erneute Untersuchung der Frage wohl am Platze wäre. Und zwar gewinne ich, um es vorweg zu sagen, den Eindruck, als enthalte unser Buch, zum Unterschied von den andern „gnostischen Adamschriften" eine ziemlich alte, rein jüdische Sage, die dann — und zwar schon in schriftlicher Fixierung —, den Anlaß gegeben zu der gnostisierenden Fortbildung, die wir in den übrigen ausgeprägt finden.

1. Die Verwandtschaft des ganzen Schriftenkreises erhellt auf den ersten Blick. Ihre gemeinsame Überlieferung in armenischer Sprache und spätere Vereinigung in einer Handschrift, die bei Preuschen als äußeres Motiv mitgewirkt hat, sie gemeinsam zu untersuchen, beweist immerhin dies, daß sie seit langer Zeit eine gemeinsame Geschichte gehabt haben. Dem steht ebenso äußerlich die Tatsache gegenüber, daß die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας in der griechischen Form auch abgesondert überliefert ist und auch zu anderen Fortbildungen (z. B. in der lat. Vita Adami) Anlaß gegeben hat. Ebensowenig ist natürlich aus der bloßen Tatsache, daß diese sämtlichen Schriften sich mit den Protoplasten be-

schäftigen, etwas zu folgern; denn die Menge dieser Schriften ist sehr groß. Preuschen selbst weist S. 48 auf die zahlreichen jüdischen Adamlegenden hin. Die christlichen sind ebenso reichhaltig. Rein religiöse Fragen, die sich in dem Gebiete der Theodicee bewegen, haben sowohl dem Judentum wie dem Christentum die Vertiefung in diese Stoffe immer wieder nahe gelegt. Im IV. Esra klingen sie an (3, 4ff. 4, 3f. 4, 28ff. u. ö.), die Apk. Bar. zeigt ihre Spuren (4, 3. 23, 4. 48, 42ff. u. ö.); im Buch der Jubiläen werden sie bereits zu so breiter Legende ausgesponnen, daß dieser Abschnitt allein (Kap. 3 und 4), als selbständige Schrift verbreitet, den gnostischen Adamschriften ebenbürtig sein würde. Auch die schriftstellerische Einkleidung als Moseapokalypse liegt dort vor, so daß Tischendorf, wenn er vermutete (a. a. O. S. X), das Buch sei ursprünglich als Teil eines größeren Ganzen gedacht, wohl an ein haggadisches Werk nach Art der kleinen Genesis gedacht hat (vgl. auch seine Bemerkungen in den Stud. u. Krit. 1851 S. 433). Auf der andern Seite steht die christliche Fortbildung dieser Legenden bis zu dem großen Adamroman, den Dillmann glaubte mit Ephraem Syrus in Verbindung bringen zu sollen[1], der nur als Niederschlag eines weit verbreiteten Sagenkreises verstanden werden kann, wie denn der Verfasser ausdrücklich auf ein reiches Quellenstudium hinweist und andere Formen der Überlieferung bekämpft (a. a. O. S. 100, 132 u. ö.). Vgl. auch Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I 2 S. 856 Nr. 66 a—f.

Bei dieser Sachlage wird jede Schrift und so auch die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας, die in mancher Beziehung von besonderer Wichtigkeit ist, trotz ihrer armenischen Geschichte, einzeln geprüft werden müssen, ehe man sich entscheidet, wohin man sie einzuordnen hat.

2. Bezüglich des Textes hat Preuschen mit so einleuchtenden Gründen seine Vermutung belegt, der Armenier habe das Leben A. u. E. aus einer griechischen Vorlage übersetzt, daß man das wird als erwiesen bezeichnen können. Über den jetzt vorhandenen griechischen Text, der gedruckt außer bei Tischendorf teilweise noch bei Ceriani (Monumenta V 1) vorliegt, — Fuchs hat außerdem noch zwei Handschriften, die er E^1 und E^2 nennt, benutzt, — bemerkt Preuschen mit Recht, er könne geglättet sein. Die bei Tischendorf als C bezeichnete Fassung ist ein Beispiel für äußerst freie Behandlung des Textes, so sehr, daß man auf ein Sagengebiet schließen möchte, das auch mündlich viel überliefert wurde, so daß sich der Abschreiber vielfach seinem Text

[1] Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt. Göttingen 1853. S. 10.

gegenüber unabhängig fühlte. Trotzdem kann man als höchst wahrscheinlich bezeichnen, daß der griechische Text nicht nur das Bindeglied zwischen dem hebräischen und dem armenischen gebildet hat, sondern daß er auch in der uns überlieferten Form gegenüber dem Armenier die ursprünglichere Fassung darstellt. Dafür zunächst einige Belege.

Nach Evas Traum vom Tode Abels heißt es, Gott habe dem Erzengel Michael geboten: ‚εἰπὲ τῷ Ἀδὰμ ὅτι τὸ μυστήριον ὃ οἶδας μὴ ἀναγγείλῃς Κάϊν τῷ υἱῷ σου, ὅτι ὀργῆς υἱός ἐστιν. ἀλλὰ μὴ λυποῦ· δώσω σοι γὰρ ἀντ' αὐτοῦ ἕτερον υἱόν, οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ· σὺ δὲ μὴ εἴπῃς αὐτῷ μηδέν.' Hier liegt eine gewisse Dunkelheit vor in dem Satz: „der wird dir alles zeigen, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts." Gemeint ist vermutlich: er wird dir zeigen, was du mit dem Kain machen sollst; du aber sage ihm (dem Kain) nichts. Und es wird angespielt sein auf andere Bestandteile der Sage, vielleicht auf die Verbannung des Kain u. dgl., worüber Adam dem Kain nichts sagen soll, bis das Erscheinen des frommen Seth ihm Fingerzeige geben wird. Solche Anspielungen auf Züge, über die man Deutliches nur aus andern Büchern gewinnen kann, sind ja in den Schriften dieser Art außerordentlich häufig. Die meisten griechischen Abschreiber haben jedenfalls mit unserer Stelle nicht viel anzufangen gewußt, weil sie in dem Buch selbst keinen Aufschluß findet, das zeigt ihre Unsicherheit in der Wiedergabe. D, A, E haben hinter δηλώσει das σοι weggelassen, B, D, E hinter ποιήσῃς das αὐτῷ. Worauf es aber ankommt: das ποιήσῃς ist von allen gleichmäßig bezeugt (C liest ὅσα ἂν ποιήσῃς). — Dagegen der Armenier (nach Preuschen) schreibt: „Gott wird dir an Stelle deines Sohnes Abel einen andern Sohn geben, der auch alles erzählen wird, was ich tue (in einer Handschrift ‚was er tut')." Da ist die Schwierigkeit beseitigt. Seth erscheint nun einfach als Offenbarer der geheimen Dinge, die Gott tut. Als solcher tritt er in unserm Buch in der Tat auf, indem er Zeuge der Behandlung wird, die der Seele des abgeschiedenen Adam durch Gott zu teil wird, auch andere Weisungen empfängt, die in dies Gebiet fallen. Das macht den Eindruck, als habe der Übersetzer aus Harmonisierungsgründen den Text zurecht gemacht und seine Unebenheit beseitigt. Für das ἀντ' αὐτοῦ (d. i. Κάϊν) ist bei dem Armenier „an Stelle deines Sohnes Abel" eingetreten, nach Gen 4, 25. Auch sonst finden wir, daß der Armenier auf den Bibeltext mehr Rücksicht nimmt. So heißt es bei Erwähnung des göttlichen Verbotes Apoc. Mos. 7: περὶ δὲ ἑνὸς ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ, δι' οὗ καὶ

ἀποθνήσκωμεν. Der Armenier liest: „Nur von einem Baume gebot er uns, nicht zu essen. Und er sprach zu mir: ‚Wenn ihr von ihm esset, so werdet ihr des Todes sterben.'" Dort scheint die frische Darstellung des Sagenerzählers vorzuliegen, hier zugleich die prüfende Vergleichung mit dem Bibeltext.

Deutlicher noch ist die größere Zuverlässigkeit des griechischen Textes in folgendem Fall. Der schon erwähnte Satz bezüglich der Engel, die Eva bewachten, lautet bei dem Armenier ganz anders. Es heißt dort (Preuschen S. 9,4): „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter Eva schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen." Dies hat Preuschen zu der Äußerung veranlaßt, die Verheißung der Schlange, nach Genuß der Frucht würden sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen (Arm S. 13, 6), sei unklar. Die Inkongruenz liegt aber nur an dem Armenier infolge deutlicher Umgestaltungen des ursprünglichen Wortlauts. Bei der ersten Stelle hat er entweder die Tendenz gehabt, die Würde der Protoplasten zu steigern[1], oder er hat falsch übersetzt, oder — das Wahrscheinlichste — es hat beides zusammengewirkt. Man lese den Gr: ‚ἤγγισεν δὲ ἡ ὥρα τῶν ἀγγέλων τῶν φυλασσόντων (D τοὺς ἀγγ. τοὺς διατηροῦντας) τὴν μητέρα ὑμῶν τοῦ ἀναβῆναι καὶ προσκυνῆσαι τὸν κύριον' und den Arm: „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen." Durch leise Verschiebung des φυλάσσειν, „beaufsichtigen", zu dem Sinne von „auf sie schauen, um sie zu veranlassen" ist es möglich geworden, μήτηρ als Subjekt des ἀναβῆναι zu denken. Dem Text brauchte nur wenig Gewalt angetan zu werden, um das zu erzielen, und die Tendenz genügte, um es zu rechtfertigen. Daß aber eben der Arm den Text verschoben hat, der Gr ihn richtig bringt, zeigen sogleich die folgenden Sätze. Es ist nämlich nun der Zweck, um dessentwillen die Engel, die Stunde der Auffahrt und Anbetung überhaupt erwähnt wurden, verloren gegangen. Der Zweck war, die Isolierung der Eva und damit die Möglichkeit, daß sie vom Satan betört wurde, zu begründen. Deswegen mußten die Engel, denen Eva sonst anvertraut war, hinauf zum Herrn. Ja bei der detailierten Beschreibung des Sündenfalls stellt es der Armenier selbst, in Übereinstimmung mit dem Griechen, ebenso dar (Preuschen S. 12, 12). Hier hat er dadurch, daß sie nicht

[1] Das liegt nämlich in der Richtung, in der sich die Adamliteratur, soweit sie den status integritatis behandelt, weiterentwickelte. Im äth. Adambuch heißt es, daß vor dem Sündenfall die Engel vor Adam gezittert hätten (Dillmann S. 35). Dazu paßt dann freilich nicht, daß sie ihm und der Eva als Wächter gesetzt sind.

allein aufstiegen, sondern die Eva mitnahmen, den Sinn verdorben und muß deswegen, nachdem dieser Satz ergebnislos verlaufen, fortfahren: „Und als die Engel von ihr weggegangen waren, und der Feind erkannte, daß ich nicht nahe sei und auch nicht die Engel, da kam er usw.“ Der Grieche dagegen, der (in allen Versionen) sinngemäß erzählt hat, daß die behütenden Engel aufgestiegen, also Eva unbewacht zurückgeblieben sei, kann ohne weiteres fortfahren: ‚ἔδωκεν δὲ αὐτῇ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἐγνωκὼς ὅτι οὐκ ἤμην ἐγγὺς αὐτῆς οὔτε οἱ ἅγιοι ἄγγελοι.‘ Durch die armenische Übersetzung ist sichtlich Verwirrung hineingetragen. Legt man aber den griechischen Text zu Grunde, so begreift man auch, daß die Herrlichkeit der Protoplasten noch einer Steigerung fähig war. Sie wurden von Engeln bewacht, wie sie selbst die Tiere bewachten; sie bewohnten mit den Tieren das Paradies (wenn auch letzteren nicht jeder Raum zugänglich war, Apk. Mos. 17; 19; vgl. 15), das doch nur im dritten Himmel lag (37), während Gott selbst in höheren Regionen weilte; und wenn die ihnen beigegebenen Engel dorthin Zutritt genossen, waren sie ausgeschlossen. So ist es wohl verständlich, wenn Satan spricht: ‚λυποῦμαι περὶ ὑμῶν, ὅτι ὡς κτήνη ἐστέ‘.

Auch die Verheißung selbst, die der Satan gibt, hat ursprünglich gar nicht dahin gelautet, daß sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen würden. Vielmehr nachdem er das Verbot, von der Frucht zu essen, auf Gottes Neid zurückgeführt hat, fügt er hinzu: „Du aber gib acht auf den Baum, und du wirst großen Glanz (Lichtglanz) um ihn (den Baum) her sehen“ — ‚καὶ ὄψει δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ‘. Hieraus hat der Armenier gemacht: „Du wirst schauen die Herrlichkeit des Allerhöchsten“. Es mag sich wieder um einen Übersetzungsfehler handeln: „Du wirst großen Glanz um ihn (Gott) her sehen“; denn in dem vorhergehenden Satz war Gott das Subjekt. Jedenfalls aber ist er sich sofort der Veränderung bewußt geworden, die er mit dem Sinn des Textes vornahm; denn die folgenden Sätze, die jeden Zweifel ausschließen, hat er nun weggelassen. Sie lauten: ‚ἐγὼ δὲ προσέσχον τῷ φυτῷ καὶ ἴδον δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. εἶπον δὲ αὐτῷ ὅτι ὡραῖόν ἐστιν τοῖς ὀφθαλμοῖς κατανοῆσαι, καὶ ἐφοβήθην λαβεῖν ἀπὸ τοῦ καρποῦ. καὶ λέγει μοι· δεῦρο δώσω σοι, ἀκολούθει μοι.‘

Wird nach diesen Proben nicht zu zweifeln sein, daß wir in dem überlieferten griechischen Text auf älterem Boden stehn und durch die armenische Übersetzung ein in wesentlichen Punkten abweichender Typus entstanden ist, so ist die Frage, wo wir den griechischen Text am besten

finden, noch offen. Sie ist kaum zu beantworten. Tischendorf hat von seinen vier Codd A B C D den letzten nur zu einem kleinen Bruchteil herausgegeben; deswegen hat Ceriani ihn vollständig veröffentlicht; er zeigt aber eine große Lücke (zwischen § 18 und 36). Bezüglich der vorhandenen Partieen meint Ceriani, dieser Cod biete die beste Textform, und Fuchs schließt sich ihm an. Leider unterlassen beide Gelehrte, ihr Urteil zu begründen; und vor einer Überschätzung dieser Hdschr. möchte ich doch warnen. Nicht nur daß auch sie sehr flüchtig abgeschrieben ist (sorgfältig ist keine der vorgefundenen Formen), — in § 6 πόσοι statt πῶς σοι, in § 9 ἐκ τοῦ νόσου μου (statt τοῦ πόνου καὶ τῆς νόσου Cer), § 17 ἐν εἴδει mit Weglassung des ganz unentbehrlichen ἀγγέλου, in § 15 δέδωκεν τὸν πατέρα ἡμῶν statt τῷ πατρὶ ὑμῶν u. dgl., — es kommen gewisse Veränderungen vor, die absichtliches Eingreifen vermuten lassen. Wo an die Genesis erinnert wird, bringt D größere Annäherung an den Wortlaut der Bibel, in § 8 durch den großen Zusatz: οὐκ εἶπον σοι ἐκ τοῦ ξύλου μὴ φάγῃς. καὶ εἶπον ἐγὼ πρὸς τὸν κύριον· ἡ γυνὴ ἣν δέδωκάς μοι αὐτὴ με ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον. Die Weglassung, die bei ihm in § 40 vorliegt, ist nicht haltbar. C liest: εἶπεν ὁ θεὸς τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριήλ καὶ Ῥαφαήλ· σκεπάσατε... τὸ σῶμα κτλ.; D hat nur Μιχαήλ, behält aber den Plural, σκεπάσατε, bei. Seine Lesart in § 38 ‚μετὰ δὲ τὴν γεννησομένην χαρὰν (?) τοῦ Ἀδὰμ ἐβόησεν πρὸς τὸν πατέρα Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ἵνα συναχθῶσι πάντες οἱ ἄγγελοι' ist sicher irrig gegenüber derjenigen von C ‚μετὰ οὖν ταῦτα ἐδεήθη ὁ ἀρχάγγελος περὶ τῆς κηδείας (Tischendorfs Konjektur für καρδίας) τοῦ λειψάνου καὶ προσέταξεν ὁ θεὸς ἵνα συνέλθωσιν πάντες οἱ ἄγγελοι'. Ich habe jedenfalls den Eindruck, als liege bei C trotz mancher Flüchtigkeiten vielfach der ursprünglichere, frischere Ausdruck vor, und als seien seine Abweichungen teils dadurch begründet, daß er ein ungeschicktes Hebräisch-Griechisch der Originalübersetzung stehen läßt, das die andern Hdschrr. glätten (so in 9 οὗ τὸ ἔλαιον ῥέει ἀπ' αὐτοῦ, in 11 τῆς ὑποταγῆς ἧς ὑπετάγης τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ, in 13 τοῦ ῥέοντος τὸ ἔλαιον εἰς τὸ ἀλεῖψαι u. ö.), teils dadurch, daß er auf Grund besserer Kenntnis mündlicher Tradition seiner Vorlage gegenüber sich freier fühlt und so wirklich vielfach eine ältere Fassung bietet.

Jedenfalls scheint mir hiernach am geratensten, der Untersuchung hauptsächlich den griechischen Text zu Grunde zu legen und bezüglich seiner Fassung nicht einer der Hdschrr. prinzipiell den Vorzug zu geben, sondern von Fall zu Fall zu prüfen.

3. Für Preuschen ist die Figur des Seth ausschlaggebend gewesen,

diese ganze Gruppe als Produkte sethitischer Gnosis aufzufassen. Er bemerkt darüber: „Man kann wohl soweit gehen und sagen, daß dieser ganze Schriftenkomplex mehr oder weniger keinem andern Zwecke dienen soll, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva einerseits, mit den andern Nachkommen Adams, namentlich Kain, andrerseits zu glorifizieren. Damit ist aber bewiesen, daß die Vita des Adam und der Eva in ihrem letzten Grunde auf einen Kreis zurückgeht, für den Seth eine ganz besondere Bedeutung gewonnen hatte." Was den letzten Satz angeht, so scheint mir der Schluß bezüglich dieser Schrift verfrüht. Man kann die Sache auch umkehren. Es muß von der Genesis aus durch Fortbildungen aller Art allmählich dazu gekommen sein, daß Seth für einen solchen Kreis eine ganz besondere Bedeutung gewinnen konnte. Unsere Schrift aber scheint mir eine derartige Fortbildung zu enthalten. Sie spinnt die Geschichte der Protoplasten schon so weit aus, daß dem Seth eine Rolle zufällt, die ihn wohl weiterhin zum Gegenstand besonderer Verehrung und gnostischer Spekulationen machen konnte; aber sie selbst enthält solche Spekulationen noch nicht. Vollends von einer Gleichstellung oder Identifizierung des Seth mit Christus, wie sie in Nr. VIII der von Preuschen verdeutschten Schriften vorliegt, kann noch keine Rede sein. Nur die armenische Übersetzung und ihre Zusammenstellung mit den wirklich gnostischen Adamschriften konnte auf diese Vermutung führen.

Um das zu erweisen, wird es dienlich sein, den Gang des Buches kurz zu überschauen.

Adam und Eva gehn nach der Austreibung aus dem Paradiese nach Osten und erzeugen dort Kain und Abel. Eines Nachts träumt Eva, daß Kain das Blut Abels trinkt, es aber nicht bei sich behalten kann. Hingehend finden die Eltern den Abel erschlagen. Adam empfängt nun durch den Erzengel Michael den Befehl: „Sage deinem Sohn Kain nichts von dem Geheimnis, das du weißt (daß er nämlich die Frucht seiner Tat nicht genießen werde), denn er ist ein Sohn des Zorns. Aber sei nicht traurig; denn ich werde dir für ihn einen andern Sohn geben, der wird dir kundtun alles, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts." Die Eltern beherzigen das. Darnach naht sich Adam seinem Weibe, sie wird schwanger und bringt den Seth zur Welt. Sie erzeugen dann noch 30 Söhne und 30 Töchter. Endlich fällt Adam in eine Krankheit. Da läßt er alle seine Söhne um sich versammeln — „denn die Erde war nach drei Seiten hin bewohnt" (ἦν γὰρ οἰκιcθεῖcα ἡ γῆ εἰc τρία μέρη; der Arm.: „denn sie wohnten ein jeder für sich an

seinem Platze"). Sie verstehn den Zustand des Vaters nicht. Seth vermutet, er habe Sehnsucht nach den verlorenen Paradiesesfrüchten; er erbietet sich, hinzugehn, sein Haupt mit Staub zu bewerfen, zu weinen und zu beten und so eine Paradiesesfrucht für ihn zu erbitten. Adam weist das ab unter Hinweis auf den Sündenfall, zu dem es gekommen sei, weil die Wächter der Eva gerade zur Anbetung aufgefahren waren, als „der Feind" kam und ihr zu essen gab. Da sei der Herr ins Paradies gekommen, habe dort seinen Thron aufgeschlagen und nun zur Strafe ihm 70 Plagen (Gebrest der Augen, der Ohren usw.) angekündigt. — Adam schickt hierauf Eva mit Seth nach dem Paradiese; sie sollen demütig vom Herrn erflehen, daß er seinen Engel ins Paradies schicken möge und ihm Öl geben aus dem Baum, in dem dies „Öl der Barmherzigkeit" fließt (vgl. 13). — Während sie unterwegs sind, sieht Eva plötzlich den Seth mit einem wilden Tier kämpfen. Da klagt sie, am Tage der Auferstehung würden alle Sünder sie verfluchen; sie schilt die Bestie, die doch früher dem Bilde Gottes untertan gewesen sei; aber sie empfängt die Antwort, der Vorwurf falle auf sie zurück: weil sie Gottes Gebot übertreten, sei auch die Natur der Tiere verändert. Darauf gebietet Seth dem Tier, abzulassen von dem Bilde Gottes, und empfängt die Antwort: „Siehe, Seth, ich lasse ab von dem Bilde Gottes." Darauf entläuft das Tier (und läßt ihn verwundet zurück, ἀφῆκεν αὐτὸν πεπληγμένον, nach A und der Vita).

In der Nähe des Paradieses angekommen, bitten sie Gott um Entsendung seines Engels, der das Öl der Barmherzigkeit geben möge. Aber auf Gottes Befehl hat der Erzengel Michael den Seth abzuweisen. Nicht jetzt werde ihm das Öl zu teil werden, sondern erst am Ende der Zeiten, wenn an jenem großen Tage alle Gerechten auferweckt werden, jede Paradieseswonne ihnen zuteil wird, Gott in ihrer Mitte weilen und das böse Herz ihnen genommen und durch ein frommes ersetzt sein wird. Seth solle zurückkehren, denn der Tod seines Vaters stehe bevor, ἐξερχομένης δὲ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέλλεις θεάσασθαι τὴν ἄνοδον αὐτοῦ φοβεράν.

Bei Rückkehr der beiden wird Eva mit klagendem Vorwurf des Adam empfangen. Auf seinen Wunsch ruft sie Kinder und Kindeskinder zusammen und gibt eine sehr genaue Erzählung von dem Sündenfall und der Austreibung aus dem Paradiese. Diese Erzählung ist weitaus die längste Perikope in der ganzen Schrift (§ 15—30).

Nunmehr gibt Adam der über seinen Tod trauernden Eva den Trost, auch sie werde sterben und bei ihm bestattet werden (τεθήσει εἰς

τὸν τόπον τὸν ἐμόν). Übrigens solle man nach seinem Tode ihn salben und dann abwarten, was Gottes Engel über ihn bestimmen werde: Gott werde ihn nicht vergessen. Eva betet nun in tiefer Erschütterung Bußgebete, aus denen sie durch den „Engel der Menschheit" abgerufen wird: ihr Mann sei soeben aus seinem Leibe geschieden, nun solle sie sehn, wie sein Geist aufgehoben werde zu seinem Schöpfer.

Alsbald kommt vom Himmel herab ein Lichtwagen, von glänzenden Adlern gezogen, deren Glanz (δόξα) unaussprechlich ist; Engel schreiten vor ihm her. Bei dem Leichnam Adams hält der Wagen; die Seraphe treten zwischen ihn und den Toten. Die Engel bringen Rauchopfer und legen Fürbitte ein für Adam als das Bild Gottes. Auch Sonne und Mond erscheinen und beten zu Gott für den Verstorbenen; sie erscheinen aber schwarz wie Neger, was der entsetzten Eva von Seth so gedeutet wird, daß sie nicht scheinen könnten vor dem All-Licht (‚ἐνώπιον τοῦ φωτὸς τῶν ὅλων'; hier bricht Tischendorfs cod A plötzlich ab mit dem völlig unmotivierten Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. Tischendorf bringt den Rest nur nach cod C, der ohne diesen Zusatz fortfährt).

Hierauf wird Adam von einem der sechsflügeligen Seraphe vor Gott in dem acherontischen See abgewaschen und sodann von Gott selbst dem Erzengel Michael übergeben, um im Paradies im dritten Himmel aufbewahrt zu werden bis zu dem großen und schrecklichen Tage des Gerichts. Michael vollzieht den Befehl und salbt den Leichnam (37 am Ende). Gott selbst mit großem Engelgefolge, auf seinem von den Winden gezogenen Wagen, wohnt der Überführung des Leichnams in das Paradies bei (38). Bei ihrem Eintritt in das Paradies bewegen sich alle Pflanzen desselben, sodaß von ihrem Wohlgeruch die Sprößlinge Adams sämtlich entschlummern, mit Ausnahme des Seth („weil er nach Gottes Bestimmung erzeugt war" C). Während nun der Leichnam Adams da liegt, von Seth betrauert, richtet Gott noch einige Worte des Mitleids an ihn und verweist tröstend auf seine einstige Wiederherstellung und auf das Gericht über seinen Widersacher (der Armenier setzt hinzu: „wenn meine Erlösung der Welt offenbart werden wird"). Der Leichnam wird nun mit himmlischem Material einbalsamiert und bewickelt, ebenso der Leichnam Abels, den die Erde sich aufzunehmen geweigert hatte, ehe der Protoplast zu ihr zurückgekehrt sei, und beide werden alsdann beieinander bestattet im Paradiese an der Stelle, wo Gott den Staub gefunden hatte (aus dem er Adam bildete).

Feierlich ruft jetzt Gott: „Adam, Adam"; der Leichnam antwortet

aus der Erde: „Siehe, hier bin ich, Herr"; und feierlich kündigt Gott die Auferweckung an: ‚ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντὸς ἀνθρώπου τοῦ ἐκ τοῦ σπέρματός σου'.

Nachdem nun das Grab versiegelt ist, verstreichen noch 6 Tage: da stirbt auch Eva; sie hat diese Zeit in Trauer verbracht, „denn als der Herr im Paradiese war, als man den Adam besorgte, schlief sie und ihre Kinder außer Seth." Nach Ablauf der 6 Tage tut sie ein herzliches Gebet um Wiedervereinigung mit ihrem Manne, blickt gen Himmel, befiehlt ihren Geist in Gottes Hände und stirbt. Sie wird darauf durch Michael und drei andere Engel zu der Leiche Abels bestattet. Der Erzengel Michael gibt darauf dem Seth den Befehl, ebenso jeden Menschen bei seinem Tode zu besorgen bis an den Tag der Auferstehung. Sechs Tage dürfe man trauern; am siebenten solle man sich freuen, denn da freuten sich auch Gott und die Engel mit der von der Erde auferstehenden (μετανάστη) gerechten Seele.

Nach diesen Worten fährt Michael zum Himmel auf mit Doxologie und Hallelujah. —

Ich glaube nicht, daß jemand beim Überschauen dieses Inhalts den Eindruck gewinnen wird, den Preuschen von dem ganzen Schriftenkomplex gehabt hat (eben weil er ihn als Komplex betrachtete), daß die Schrift zu keinem andern Zweck verfaßt sei, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva zu glorifizieren. Vielmehr ist das eigentliche Thema in der Tat nichts anderes, als „das Leben des Adam und der Eva" und zwar unter dem Gesichtspunkt, der an sich zur Motivierung eines so breiten Midrasch völlig ausreichte, der Entstehung der Sünde und des Verderbens und der Hoffnung auf deren einstige Wiederaufhebung durch die überwältigende Macht der göttlichen Barmherzigkeit. Wie dem frommen Juden die Furchtbarkeit des Gedankens immer wieder auf die Seele fallen mußte, wie es denn möglich sei, daß durch einen Menschen die Sünde gekommen sei in die Welt und der Tod durch die Sünde und so sie alle in dies unrettbare Verderben hineingezogen seien, zeigt der Blick auf Paulus oder auf die immer wiederkehrenden Klagen des IV. Esra: ‚hic sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam, vel cum iam dedisset, cohercere eum ut non peccaret . . . . o tu quid fecisti, Adam? u. s. f. 7, 46ff. Das ist denn auch genug Veranlassung, daß die Eva mit besonderer Strenge betrachtet wird wegen der ungeheuren Verantwortung, die sie auf sich geladen; vgl. 2. Kor 11, 3; 1. Tim 2, 14: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Wie nahe diese

Betrachtung zu allen Zeiten gelegen hat, zeigt noch das Beispiel des Hans Sachs, der in dem Vasnachtspiel „Adam und Eva“ eben die letztere in ihrem naiven Fürwitz als Ursache des ganzen Unglücks darstellt, übrigens von den Kindern Adams ebenfalls nur den Seth mit Namen nennt und ihm ganz ebenso die Führerrolle zuweist, wie das unsere Legende tut. Daraus ist denn zunächst die Situation auf dem Gang nach dem Paradiese zu erklären. Es ist ein feststehendes Stück der jüdischen Überlieferung, daß mit der ersten Sünde nicht nur die Natur der Menschen, sondern ebenso die der Tiere, ja selbst der Pflanzen, (vgl. die abfallenden Blätter der Paradiesesbäume Apc. Mos. 20) verändert sei. Gewiß ist die Hoffnung des Paulus von der dereinstigen Erlösung der Kreatur von der Vergänglichkeit zur δόξα darauf mitbegründet. Im Buch der Jubiläen cap. 3 heißt es: „Und an jenem Tage wurde verschlossen der Mund aller Tiere und des Viehes und der Vögel“. Im „christlichen Adambuch“ klagt Adam, dass nun nach dem Fall alle Tiere gegen ihn aufstehn würden, ihn und Eva zu fressen, und nur durch den Befehl Gottes, der ihre Vertilgung nicht will, wird erreicht, „daß sie weder ihm und der Eva noch den Guten und Gerechten unter ihren Nachkommen irgend einen Schaden zufügen sollen“; Dillmanns Übersetzung S. 17. Ist also der Sündenfall mit seinen Folgen und deren Aufhebung das Thema unserer Schrift, so ist ganz selbstverständlich, daß auch die Veränderung der Natur der Tiere dargestellt wird, und zwar geschieht es, wie die ganze Geschichte sinnlich lebhaft erzählt ist, durch Veranschaulichung an einem Einzelfall. Da ist es dann ebenso natürlich, daß der Eva die Schuld für diese Tatsache beigemessen wird, selbst die Bestie sich über sie beklagt, wie daß die Scene eben doch damit schließt, daß Seth nicht gefressen wird, sondern das Tier von ihm abläßt; und da er keine Waffen hat, genügt eben der Wortkampf (wie das Tier in der „Buße des Adam“ ganz ebenso auf das Wort der Eva hin sich beruhigt, Preuschen S. 45, 2, weil Gott es so will). Eine besondere übermenschliche Natur des Seth, ein Hinausgehn über das schriftstellerisch Notwendige ist dabei nicht gegeben. Ja das Tier läßt ihn verwundet zurück; ein Zug, der allerdings nur in zwei Rezensionen ausgesprochen ist, der aber die ursprüngliche Auffassung um so richtiger darstellt, als eine Umgestaltung im Sinne einer Erniedrigung des Seth der späteren Entwicklung gewiß nicht entsprochen haben würde.

Ebenso führt der Ausgang dieser Bittwanderung durchaus nicht über die selbstverständlichen Konsequenzen, die der Midrasch zieht, hinüber. Seth bittet zwar um das heilende Paradiesesöl, aber er empfängt es eben

nicht. Wenn das in Nr. VIII der von Preuschen mitgeteilten Schriften anders ist, so beweist das nichts für unser Buch, sondern nur, daß Schürer im Recht ist mit seinem Hinweis darauf, daß diese Literatur schichtenweise entstanden ist. Zwar trifft es zu, daß der Text auch der griechischen Überlieferung nicht überall in Ordnung ist; aber einerseits ist gerade an dieser Stelle (Apk. Mos. 13) keinerlei Unordnung zu spüren — daß nicht die besonders schuldige Eva, sondern Seth bei dem Bittgang der Wortführer ist und deswegen auch die Antwort des Michael erhält, ist nach dem oben Bemerkten ganz natürlich, braucht die Eva von der ihm gegebenen Verheißung nicht auszuschließen und wird somit durch 32—39ff. durchaus ungezwungen fortgesetzt —, andererseits kann es nicht im Plan der Schrift gelegen haben, etwa die Gewährung der Bitte erzählen zu wollen. Denn dieser Plan zielt in jeder Zeile darauf ab zu zeigen, daß die Protoplasten die ganzen trostlosen Folgen ihrer Tat tragen müssen, auch Krankheit und Tod, und daß erst nachdem sie auch die letzte Buße gezahlt haben, im jenseitigen Leben die Barmherzigkeit Gottes Rat schafft. Sodann ist auch hier festzuhalten, daß die Weiterentwicklung dieser Geschichten nach ihrer ganzen Tendenz dem Seth seinen Mißerfolg nicht späterhin angedichtet haben würde, wenn er nicht der ursprünglichen Form der Sage entsprochen hätte. Nr. VIII bei Preuschen ist auch dafür lehrreich. Eine spätere Entwicklungsphase hätte Ehre hinzugefügt, aber nicht genommen[1]. Um ein bloßes Schreibversehen aber kann es sich nicht handeln, dazu ist die in Betracht kommende Stelle zu lang, zu konsequent und in allen Formen zu gleichartig überliefert. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie uns bei dem Griechen in diesem Zuge intakt vorliegt, den Seth nicht als Erlöser und Retter des Adam darstellt, sondern seinen darauf abzielenden Versuch fehlschlagen läßt.

Was bleibt nun noch als Verherrlichung des Seth übrig? Noch zwei Punkte: daß er das besondere Werkzeug der Offenbarung ist, und daß ihm als demjenigen Stammvater der Menschheit, der hier nur in Betracht kommen kann, der Auftrag wird, in Zukunft die Bestattung der Menschen nach dem Typus einzurichten, den die Engel durch die Bestattung des Adam angegeben haben. Letzteres ist ein einfach ätiologischer Zug, der nichts beweist als den naiven Sagencharakter unserer Schrift. Ersteres dagegen — die Tatsache, daß Seth allein (teilweise

[1] Das gilt nicht bloß für Seth, sondern so ziemlich überall, wenn der Midrasch einen neuen Helden für seine Legenden gefunden.

sogar mit der Eva zusammen) Zeuge wird der Himmelfahrt des Adam und seiner Bestattung im Paradiese, sowie die (im einzelnen, vgl. o. S. 111, nicht ganz klare) Notiz vor seiner Geburt: ‚οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσης αὐτῷ' — ist eine Erhebung des Seth zum Propheten, zum apokalyptischen Werkzeug des Himmels, wie sie für biblische Namen wie der des Seth im Midrasch etwas Alltägliches ist. Man braucht nicht zu erinnern an Luk 11, 50f., wo Abel unter den Propheten genannt wird, deren Blut vergossen ist. Der Midrasch hat ja an alle Namen der Thora, denen man einen besonderen Charakter abmerken konnte — und das war für Seth deswegen der Fall, weil er Ersatz für Abel sein sollte —, mit solcher Regelmäßigkeit seine Legenden angesponnen und gerade die apokalyptische Literatur nach frommen Vermittlern ihrer Geheimnisse derartig gesucht, daß man sagen kann: wenn wir keine Schrift hätten, die dem Seth solche Rolle zuweist, so müßte man behaupten, daß solche bestanden hätten und verloren wären[1]. Setzt man aber das als selbstverständlich voraus, so spielt Seth im übrigen nur die Rolle einer Nebenperson, die an die Bedeutung und Würde des Adam nicht entfernt heranreicht. Allerdings gehört es ja wiederum zu den Merkwürdigkeiten dieser Literatur, daß solche Nebenpersonen allmählich zu Hauptpersonen erhoben werden, und dies Schicksal ist denn auch dem Seth in jüngeren Schriften widerfahren.

4. Kann uns somit die Rolle des Seth nicht veranlassen, unsere Schrift für gnostischen Ursprungs zu halten, so entsteht die Frage, ob die dogmatische Gedankenwelt einen solchen Ursprung nahe legt. Was Preuschen veranlaßt, diese Frage zu bejahen, sind zwei Punkte: die Lichtwelt, um deren Besitz und Verlust sich die Geschichte vom Sündenfall dreht, und die damit zusammenhängende asketische Tendenz des Buches. Liegt eine letztere wirklich in unserer Schrift schon vor? Daß geschlechtlicher Umgang in dem Paradieseszustande, wie er hier geschildert wird, nicht bestanden habe, scheint allerdings deutlich; werden ja doch selbst die Tiere so geweidet, daß Adam die männlichen, Eva die weiblichen abgesondert hütet. Allein Preuschen selbst macht darauf aufmerksam, wie sehr dies auf Grund von Gen 3 dem Midrasch nahe gelegen habe. Daß das Kindergebären erst auf die Vertreibung aus dem Paradiese folgt, legt diesen Schluß ebenso nahe wie die Erkenntnis, die Gen 3, 7 dem Menschen nach dem Sündenfall aufgeht. Zudem wird

[1] An alte Legenden von Seth als Propheten erinnert Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sibylle usw., in dieser Ztschr. 1902, 1 S. 45 durch Anführung eines Josephuszitates.

dieser Zug nicht weiter ausgesponnen, was, wenn eine praktische Tendenz vorgelegen hätte, nötig gewesen wäre. Daß der Teufel auf die Frucht das Gift seiner Begierde legt, die als Haupt (Fuchs findet hier sehr gut ein Wortspiel in der hebräischen Grundschrift) der Sünde bezeichnet wird, will nichts sagen, weil ἐπιθυμία nicht bloß die geschlechtliche Begierde bedeutet; vgl. Jak 1, 14 die ἰδία ἐπιθυμία und Spittas Bemerkungen dazu, Urchristentum II S. 34f. Wichtiger noch ist, daß im weiteren Verfolg der Geschichte gar kein Gewicht darauf gelegt wird, daß etwa durch Vermeidung des Geschlechtsgenusses irgend etwas zur Erlösung beigetragen werde. Es ist von dem geschlechtlichen Verkehr der Protoplasten und dessen Folgen (30 Söhne und 30 Töchter) § 1, 4, 5 mit ganz der Unbefangenheit die Rede, die wir in den jüdischen Schriften finden, wenn auch die häßlichen Ausartungen des späteren Talmud noch fehlen; und die herzliche Liebe der Eva zu Adam wird § 31, 33, 42 mit natürlicher Teilnahme erzählt, ohne daß im leisesten ein platonischer Zug beigemischt wäre. Beiden wird Vergebung und Erlösung zuteil, nachdem sie durch Leiden und Tod gebüßt haben, nicht durch irgendwelche asketische Übung. Hiermit vergleiche man die Fortbildungen auf christlichem (gnostisierendem) Boden. Adam wird nach Abels Tode nur mühsam durch Engelbefehl bestimmt, sich seinem Weibe wieder zu nahen (Evangelium des Seth, Preuschen S. 36). Noah ist in derselben Schrift durch den Engel kaum zu überreden, „wegen eines flüchtigen Traumes die Jungfräulichkeit zu verlieren“ (S. 39). In der Buße Adams und Evas (S. 41) wird selbst die erste Vereinigung, deren Frucht Kain ist, nur auf die Botschaft Gabriels hin vorgenommen (S. 41). Den Gipfel hat diese Richtung erreicht in dem äthiopischen Adambuch, wo Adam und Eva auch durch die schwersten teuflischen Versuchungen nicht bewogen werden, einander sich zu nähern (Dillmanns Übersetzung S. 65), nur auf göttliches Geheiß nach vierzigtägigem Gebet „in Reinheit“ sich vereinigen S. 66, dann nach Geburt der ersten beiden Zwillingspaare nicht wieder zusammenkommen S. 68 bis zur Erzeugung des Seth, hierauf aber nach langer Enthaltsamkeitsprobe der Gnade gewürdigt werden, daß Gott „in ihm und in ihr der tierischen Lust die Kraft nimmt“ S. 77. Ähnlich verhalten sich Seth S. 77—80, Noah S. 98 und alle Frommen. Die Askese, Fasten, Beten und geschlechtliche Enthaltsamkeit ist eingeordnet in den Weg zur Erlösung. — Kommt man von solchen Adamschriften, wo wirklich asketische Neigung vorliegt, zurück zu der unsern, so gewinnt man die klare Erkenntnis: es liegt eine große Kluft zwischen ihr und ihnen.

Die Lichtwelt spielt ja freilich schon in der Apk. Mos. eine bedeutsame Rolle. Adam und Eva sind ursprünglich der Lichtnatur (δόξα) teilhaftig, denn sie geht ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht verloren § 20, 21. Den Baum, von dem sie essen, umgibt eine große δόξα § 18. Wie Gott und die Engel um Adams Leichnam im unteren Himmel versammelt sind, da erscheinen Sonne und Mond, die als belebte Wesen auftreten (s. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 299), wie Neger gegenüber dem allgemeinen Glanz. Aber wo wäre in der jüdischen apokalyptischen Literatur die obere Welt nicht die des Lichts! „Jener Tag (des Gerichts) ist so, daß er Sonne nicht hat, nicht Mond, nicht Sterne .... nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, wobei alle das schauen können, was ihnen bestimmt ist" IV Esra 7, 39ff. Eben weil die himmlische Welt die Welt des Lichts ist, auch die Frommen einst wie die Lichter des Himmels leuchten sollen (Apk. Bar. 51, 10 „In den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein", — vgl. das große Zeugenmaterial bei Gunkel, die Wirkungen des h. Geistes S. 50), so ist es die einfache Analogie zwischen Urzeit und Endzeit, daß die Protoplasten mit dieser Natur geboren wären und sie durch den Sündenfall verloren hätten. Es ist darum auch keineswegs zu fordern, daß § 20 γυμνὴ ἦμην τῆς δικαιοσύνης μου eine spätere Eintragung sei, weil ja sonst ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου, κατήγαγον ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης u. s. f. gesagt sei. Weil der Stoff der göttlichen Welt das Licht ist, das πνεῦμα ἅγιον als Licht versinnlicht ist, so sind δόξα, φῶς, δικαιοσύνη, ἁγιοσύνη, πνεῦμα, ζωή, ἀφθαρσία, ja unter gewissen Umständen auch πῦρ (s. z. B. Äthiop. Adamb. S. 38, 61; IV. Esr. 14, 39) eng zusammenhängende Begriffe. Wiederum könnte also in dieser Voraussetzung des Paradieses und seiner Bewohner als einer Welt des Lichts eine gnostische Schöpfung nur dann gefunden werden, wenn sie mit einer Einseitigkeit betont wäre, die die sonstige jüdische Gedankenwelt ausschlösse. Das ist aber nicht der Fall. Nicht die Finsternis, wie etwa in Nr. 4, Nr. 7 der Schriften bei Preuschen oder wie im Äthiop. Adambuch, sondern Plagen an Augen, Ohren, Krankheit, Tod sind hervorgehoben als das Elend, dem die aus dem Paradiese Vertriebenen verfallen (§ 5, 8, 28). Nicht die wiedergewonnene Lichtnatur, sondern Erlösung von Schmerzen, Paradieseswonne, ein gutes und gottesfürchtiges Herz, Herrscherwürde, Unsterblichkeit werden genannt als die Güter, die am Tage der Auferweckung von neuem gespendet werden sollen (§ 13,

28, 39, 41). Über den Synkretismus altjüdischer Vorstellungen mit persischen bezw. babylonischen Mythen, — an letztere erinnern die belebten Sonne und Mond § 35, der Lichtwagen mit den vier Adlern § 33 (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 386), vielleicht auch die λίμνη § 37, s. u. —, über diesen Synkretismus, der der Literatur des Judentums um das Zeitalter Christi so ganz gemeinsam ist, kommen wir mit der Rolle, die die Lichtwelt spielt, wohl in der spätern Entwicklung der Sage, nicht aber schon in der Apok. Mose hinaus.

5. Dann aber werden wir genötigt sein, auch die Frage, ob das Buch überhaupt christlich sei, zu verneinen. Nicht bloß deswegen, weil jede Erwähnung Jesu Christi und seines Erlösungswerkes fehlt; sondern vor allem deswegen, weil eine ganze Reihe von Gelegenheiten vorliegt, wo die christliche Denkweise des Verfassers notwendig hätte zum Durchbruch kommen müssen, wenn solche vorhanden gewesen wäre. Man beachte, wie die jüngeren Fortbildungen der Legende auch in dieser Beziehung an keiner Stelle versagen. (Darauf macht auch Fuchs a. a. O. S. 510 aufmerksam). „Der Tod Adams" (Preuschen Nr. 2) läßt nach dem Tode der Protoplasten die zurückbleibenden Kinder dadurch getröstet werden, daß Maria mit dem Kinde Licht und Freude bringend erscheint. In den Erzählungen von der Erschaffung und dem Sündenfall des Adam, ihrer Austreibung aus dem Paradiese, den Söhnen Adams Abel und Kain und dem Evangelium des Seth, die einen fortlaufenden Cyklus bilden (Preuschen Nr. 3—6), werden die Ausgetriebenen von dem Herrn in der Form getröstet, daß er spricht: „Wenn sechs Zeitalter vergangen sind, werde ich meinen lieben Sohn senden aus dem Lichte meiner Gottheit. Der wird kommen und von deinem Samen Fleisch nehmen in einer heiligen und unschuldigen Jungfrau u. s. f." In der „Buße des Adam und der Eva" (Preuschen Nr. 7) werden die Protoplasten nach ihrem Tode zunächst von ihren Kindern in hölzernem Sarge beigesetzt, dann von Noah in der Arche mitgenommen und zuletzt von Sem beerdigt, so zwar daß er Eva in Bethlehem, Adam in Golgatha bestattet. Endlich in dem „Wort des Adam zu Seth" empfängt Seth auf seinem Bittgang zum Paradiese die Lebensfrucht aus den Händen eines Engels, welcher Christus ist oder sein Abgesandter, denn „Seth dankte Christus für die Lebensfrucht." Das ist die Gestalt, die diesen Sagen auf christlichem Boden gegeben werden mußte. Die Vita Adami fügt den Verheißungsworten, mit denen der abgewiesene Seth getröstet wird (Apk. Mos. 13) einen Hinweis auf „den liebreichen König Christus, Gottes Sohn" bei, und Fuchs hat für das Alter dieses Zusatzes beachtenswerte Gründe ange-

geben (S. 509). Vollends wenn man das von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzte große Adambuch ansieht, wo die aus dem Paradies Verjagten durch die Verheißung getröstet werden, „daß ich am Ende jener Jahre und Tage mein Wort senden werde, dasselbe das dich geschaffen hat“ (Dillmann S. 14), „dieses selbe wird dich auch erlösen am Ende von 5½ Tagen“ (= 5500 Jahren, ib.), „alle diese Mühsal, die du um deiner Übertretung willen auf dich nehmen mußt, wird dich nicht aus der Hand des Satans befreien noch dich erlösen, (gerade umgekehrt, wie in der Apk. Mos.) sondern ich selbst werde dich erlösen, wann ich vom Himmel herabkommen und Fleisch werden werde von deinem Samen und die Mühsale, die du ausgestanden hast, auf mich nehmen werde, und die Finsternis, die über dich gekommen ist in dieser Höhle, über mich kommen wird im Grabe“ S. 22. Wo diese Frage auf dem Tapet steht, die Frage der Erlösung, da haben wir ein Prüfungsmittel, das mit Gewißheit zum Ziel führt, und das in diesem Falle für den jüdischen Charakter der Schrift entscheidet. „Es (das paradiesische Öl) wird dir nicht jetzt zuteil werden, sondern am Ende der Zeiten. Dann wird auferweckt werden alles Fleisch von Adam bis auf jenen großen Tag, alle die ein heiliges Volk sein werden; dann wird ihnen gegeben werden jede Wonne des Paradieses, und Gott wird in ihrer Mitte sein; und sie werden nicht mehr sündhaft vor ihm sein, denn das böse Herz wird von ihnen genommen werden, und es wird ihnen ein Herz gegeben werden, das bewandert ist (συνετιζομένη) im Guten und im Dienst Gottes allein“ Apk. Mos. 13. Kein Wort von Christus als dem Erwecker, Erlöser oder Herrn; Gott wirkt allein. Bei der Ausweisung aus dem Paradiese, wo die christlichen Schriften jene Trostworte bringen von dem erlösenden Wort u. dgl., heißt es hier: „Du wirst jetzt nicht von ihm (dem Baum des Lebens) nehmen, ... damit du nicht von ihm kostest und unsterblich seist in Ewigkeit .... Vielmehr nun du aus dem Paradiese hinausgehst, wenn du dich hütest vor allem Bösen als einer, der sterben will (ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν), so werde ich, wenn die Auferstehung erfolgt, dich wiedererwecken, und dann wird dir gegeben werden von dem Holz des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit“ (28). Selbsterlösung, und zwar durch sittliches Tun und williges Erleiden des Todes, der als Sühne gilt. Dem entspricht die Erbarmung, die dem Abgeschiedenen sofort zuteil wird (die Engel rufen: ‚εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ· ἠλέησεν τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ Ἀδάμ‘ 37), die merkwürdige Behandlung des Toten, von der sogleich noch die Rede sein wird, und die bedingungslose Verheißung Gottes:

„Ich sagte dir, daß du Erde bist und wiederkehren sollst zur Erde. Wiederum verkündige ich dir die Auferstehung. Auferwecken werde ich dich am jüngsten Tage bei der Auferstehung mit jedem Menschen aus deinem Samen", 41. Die Stellen ließen sich vermehren; aber die Menge tut es nicht. Wo das Problem der Wiederaufhebung der verderblichen Folgen des Sündenfalls in dieser Weise gelöst wird, erscheint der Gedanke an einen christlichen Verfasser als ausgeschlossen. Es kann nur noch die Frage entstehn: haben wir einen jüdischen Midrasch im Sinne eines rein literarischen Produktes, oder ist eine Legendenbildung hier fixiert worden, die zwar aus theologischen Kreisen hervorgegangen ist — das ist nach dem ganzen Thema und dem Stoff als Fortbildung von Gen. 3 zweifellos —, aber doch bereits ein wirkliches Leben in Phantasie und Tradition geführt hat, ehe sie hier festgelegt wurde. Die Frage nach dem Alter der Schrift wird sich an die Beantwortung dieser Frage von selbst anschließen.

6. Gunkel hat (Schöpfung und Chaos S. 256) den Weg gewiesen, den man auch hier mit einiger Sicherheit wird gehen können. „Es liegt in der Natur der mündlichen Tradition, wenn sie auch noch so zähe von Geschlecht zu Geschlecht geht, daß sie gewissen Veränderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusätze, Verschiebungen, welche spätere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Kodifikation dadurch, daß der Zusammenhang der Erzählung, der einst lückenlos gewesen ist, gegenwärtig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder daß einzelne Züge, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten können, und daher sonderbar abrupt und unverständlich aussehen." Dieses gewiss richtige Kriterium trifft bei unserer Erzählung so auffallend zu, daß man von dem Gedanken einer rein gelehrten Konzeption sofort wird absehen müssen.

Gleich am Eingang treten ganz rätselhaft auf die Namen, unter denen Kain und Abel eingeführt werden: ‚ἐγέννησεν δύο υἱούς, τὸν Ἀδιάφωτον[1] τὸν καλούμενον Κάϊν καὶ τον Ἀμιλαβὲς τὸν καλούμενον Ἄβελ' 1. Daß die Abschreiber nichts damit anzufangen wußten, zeigt die völlige Unsicherheit in der Wiedergabe. Für Ἀμιλαβές (AD) hat Tischendorfs C ἀμιλαβέστατον, B ἀμηλαβές. Der Armenier nennt Kain „den Finsteren", Abel „den Gutgesinnten".

[1] So scheint mir mit Tischendorfs Cod D durchaus gelesen werden zu müssen, entgegen der von ihm bevorzugten Lesart des A ‚διάφωτον'. B hat διάφατον, C διάφορον.

Daß Kain als der Finstere bezeichnet gewesen ist, wird wohl durch die Vorlage des Armeniers gesichert; διάφωτος wird durch einen Schreibfehler entstanden sein, den die andern Lesarten zu verbessern suchten; und es bedarf dieser Beiname keiner andern Erklärung, als der im Judentum ca. Chr. n. üblichen Ausdrucks- und Denkweise; vgl. im Judasbrief die Leute, die „den Weg Kains gehen", und denen behalten ist das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit, Jud. 11, 13, auch die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου Eph, 6, 12 und als Gegensatz den h. Geist in seiner Lichtnatur. Aber wie erklärt sich 'Αμιλαβές? Man möchte einen Schreibfehler vermuten, etwa an 'Αμισγής denken, das Aristoteles (Metaph. 1, 25) synonym mit καθαρός in ethischem Sinne gebraucht, oder an ἀμίαντος. Aber gegenüber der einmütigen Bezeugung erscheint diese Auskunft doch unstatthaft. Die umstrittenen hebräischen Eigennamen mit Ammi helfen auch nicht weiter, eine Erinnerung an den koptischen Stamm Amon = Licht wäre sachlich sehr passend[1], übrigens aber abliegend, weil an eine koptische Entstehung der Legenden nicht zu denken ist. So fühlt man sich durchaus auf dem schlüpfrigen Gebiet der Deutung der Eigennamen, wo der mündliche Gebrauch den ursprünglich zweifellos vorhandenen Sinn oft unkenntlich gemacht hat. Beide Benennungen, deren zweite dann § 2 von Eva noch einmal wie eine feststehende Formel gebraucht wird, stehen als Rudimente da, die unsere Schrift als Niederschlag einer schon längere Zeit im Fluß befindlichen Legendenbildung aus diesem Stoffkreise kenntlich machen.

Ein weiterer Hinweis darauf findet sich in der schon erwähnten Stelle, wo die Geburt Seths angekündigt wird: ‚οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσης αὐτῷ' 3, jener Stelle, die in der Schrift selbst ihre Erklärung nicht findet. Der Verfasser hat sie bei der Ankündigung der Geburt unter dem Druck der Tradition in der schon geprägten Form wiedergegeben, ist ihr aber nicht weiter nachgegangen, weil sie dem Zweck seiner Schrift fernlag.

Dieselbe Merkwürdigkeit zeigen endlich jene Abschnitte von der Himmelfahrt des Adam, die schon auf Tischendorf den Eindruck großer Verworrenheit machten, die aber nicht so unverständlich sind, wenn man an einen Verfasser denkt, der nicht selbständig am Schreibtisch disponiert, sondern weitererzählt, was er hat sagen hören. Nur mühsam wird er fertig mit den verschiedenen Bestandteilen der Sage, wonach einerseits Seth Zeuge der Himmelfahrt Adams werden soll (§ 13) und wird

[1] Sprachlich, wie mir Carl Schmidt mündlich mitteilte, in dieser Form jedenfalls nicht angängig.

(38 ff.), andererseits Eva an dem Beginn der Erlebnisse teilnimmt (32 ff.). Einer andern Schwierigkeit ist er gar nicht Herr geworden. Adam stirbt. Dann sieht Eva gen Himmel und sieht Gott auf dem Lichtwagen kommen dorthin, wo Adam liegt — also auf die Erde? Die Engel räuchern vor Gott und beten an. Dann aber ruft Eva dem Seth, aufzustehn von dem Leichnam seines Vaters, hinaufzuschauen, wie die sieben Himmel geöffnet sind, und wahrzunehmen, wie der Leichnam Adams auf seinem Angesicht liege und alle Engel bei ihm für ihn beten. Also ist Gott nicht auf die Erde gekommen, sondern ist im Himmel? Und Adam auch? Und zugleich liegt er auf der Erde? So ist es in der Tat; aber dies ist noch nicht eine Verworrenheit des Textes, sondern entspricht der bekannten Vorstellungsweise der Juden, wonach alle wichtigen irdischen Dinge zugleich im Himmel vorhanden sind. Es ist dies Schillern zwischen irdischer und himmlischer Existenz, von dem Harnack (zur Vorstellung von der Präexistenz, Dogmengeschichte I² S. 711) ein deutliches Bild gegeben hat. Die sieben Himmel sind geöffnet, weil Gott von dem höchsten herabgekommen ist wohl zum tiefsten. Dieser steht offen, um den beiden Erdbewohnern das Schauen zu gestatten. Adam, gegenwärtig wohl im untersten Himmel zu denken, wird dann hinaufgerafft in den dritten Himmel, um dort im Paradiese beigesetzt zu werden. Daß auch dort oben γῆ ist und der χοῦς, aus dem Adam gebildet wurde, ist bei den massiven Formen, in denen die im Himmel aufbewahrten Dinge vorgestellt wurden, nicht zu verwundern (vgl. die aus Spätchristlichem und Altjüdischem zusammengeronnene Stelle Apok. Pauli 21). Von strahlenderem, feinerem, unvergänglicherem Stoff, als die irdische, ist die himmlische Materie darum doch zu denken. Eine wirkliche Schwierigkeit aber liegt in der Anrede Gottes an den in das Paradies getragenen Adam (§ 39), als dieser ἔκειτο ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ: „Adam, was hast du nun getan? Wenn du mein Gebot gehalten hättest, würden sich nicht freuen die dich an diesen Ort hinabbrachten. Doch nun sage ich dir, daß ich ihre Freude in Trauer verkehren werde, und umgekehrt werde ich dich einsetzen in deine Herrschaft auf den Thron dessen, der dich betrogen hat; jener aber wird an diesen Ort geworfen werden, daß du über ihm thronst." Das paßt so in der Tat gar nicht. Adam ist ja von den Engeln hierhergebracht, die Gottes Verzeihung für ihn erbeten haben, also sich nicht über sein Unglück freuen werden. Letzteres kann nur von dem Satan und den Seinen gesagt sein. Zudem liegt Adam gegenwärtig bereits im Paradiese; dorthin wird unmöglich der Satan geworfen werden, wenn ihm die Hoheit genommen und Adam gegeben wird.

Man wird die Ordnung herstellen können, wenn man bedenkt, wohin sonst nach eschatologischer Vorstellungsweise Satan im letzten Gericht geschleudert werden soll. Es handelt sich offenbar um den Abgrund, richtiger gesagt um die λίμνη τοῦ πυρός, von der Apk. Joh. 20, 10 die Rede ist: ‚καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός καὶ τοῦ θείου.' An diesem Ort müßte auch Adam in dem Augenblick, wo Gott diese Worte zu ihm spricht, sich befinden. Die Mehrzahl an unserer Stelle ‚οἱ κατάγοντές σε εἰς τὸν τόπον τοῦτον' stört nicht; es sind eben Satan und seine Helfershelfer gemeint (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 382) bezw. die übrigen gefallenen Engel, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, während er selbst wohl als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II. Kor 4, 4), als ὀλοθρευτὴς und θάνατος (καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός Ap. Joh 20, 14) gedacht ist (vgl. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 242f. 211f.). Es wäre dann auch nicht so sehr zu verwundern, daß die κατάγοντες eben diese satanischen Mächte sind, während bei der Bestattung nur die Engel tätig waren; denn wenn auch nicht hier unmittelbar eingreifend, so ist Satan doch als Verderber und Todbringer der gewesen, der den Adam in diese seine gegenwärtige Lage gebracht hat (vgl. § 21 κατήγαγον ἀπὸ μεγάλης δόξης).

Kann man nun aber nach dem Kontext vermuten, daß der Tote in diesem Augenblick nicht ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ, sondern in dem Pfuhl liegt, in den der Satan einmal geworfen werden soll? Ich meine, ja; die Anrede Gottes an ihn ist nur an die unrechte Stelle gekommen. (So auch Fuchs a. a. O. S. 526, von etwas andern Gesichtspunkten aus.) Die vorhergehenden Ereignisse machen das klar. Nachdem Gott auf dem Lichtwagen zu dem am Boden liegenden (wohl in den untersten Himmel, s. o.) herabgekommen und die Engel, Sonne und Mond für ihn Fürbitte eingelegt haben, heißt es: ‚ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν Σεραφὶμ ἑξαπτερύγων καὶ ἥρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχέρουσαν λίμνην [καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὥρας τρεῖς κείμενος'. Darauf wird Adam in den dritten Himmel in das Paradies gebracht, dort auf die Erde gelegt, und es erfolgt das Weitere. Ich bin nun der Meinung, die Ansprache Gottes an Adam gehört an die Stelle, wo Adam die drei Stunden in dem Pfuhl liegt, um geläutert zu werden. Man hat viel hin und her gedacht, wie dieser „See" zu denken sei. Tischendorfs Codex hatte γερουσίας λίμνην gelesen, und er setzte dafür durch Konjektur ἀχέρουσαν ein nach Apk. Pauli 22, wo die Bußfertigen vom Erzengel Michael erst in der ἀχέρουσα λίμνη abgewaschen werden, ehe sie

in die dahinter liegende Gottesstadt geleitet werden. Erklären kann der Hinweis auf jene Stelle sachlich nichts; denn das ganze Buch dort zeigt so viel griechische Einflüsse, die man in unserer Schrift vergeblich sucht, und ist in seiner Vorstellungsweise so jung und sekundär, daß man höchstens sagen könnte, die in Apk. Mos. erwähnte λίμνη sei für die in Apk. Pauli geschilderte auf irgend einem Wege das Urbild geworden. Aber der Armenier übersetzt, als stände ἀχειροποίητος da, was mit Preuschen für eine verunglückte Übersetzung des ihm unverständlichen ἀχερουσίαν (E ἀχερουσίας, D ἀγερουσίαν, Slav. Gerusi) zu halten sein wird. Und so ist der Name „acherontischer See" für unsere Schrift als wohlbezeugt zu erklären. Die Vorstellung selbst ist aber nicht die griechische; es besteht zwischen diesem Pfuhl und dem griechischen Acheron ihrer Bestimmung nach keine Beziehung. Vielmehr ist dies — wie auch die Sonne und der Mond als Fürbitter auf babylonisch-jüdischen Synkretismus deuteten — wohl das Urmeer, das für die λίμνη τοῦ πυρός, in die der alte Drache am Ende der Dinge hinabgeworfen werden soll, das Vorbild hergegeben hat (Gunkel a. a. O. S. 370)[1]. Mit Recht weist Fuchs zum Vergleich hin auf die feurigen Wasser des Thals Gehinnom in Hen. 67, jenes brennenden Thals, in dem die gefallenen Engel (Gen. 6) gestraft werden.

Es wird zu lesen sein: ἥρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχερουσίαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὥρας τρεῖς κείμενος. Hieran würde anzuschließen sein aus 39: καὶ λέγει κύριος ὁ θεός κτλ. Sowohl das τρίτον wie das ἤγαγεν αὐτόν, wenn es auch äußerlich besser bezeugt ist (DE Arm. Slav.), — das will bei unserer Schrift leider nicht viel sagen — dürfte späterer Zusatz sein, vielleicht durch Erinnerung an den christlichen Taufritus entstanden, wobei die Verwirrung vermehrt wurde dadurch, daß die Anrede Gottes — in allen Lesarten und so möglicherweise schon in der Originalaufzeichnung der Sage — an eine zu späte Stelle geraten war[2]. Eben diese unzweckmäßige Verwendung

---

[1] Ist es denkbar, daß die Lesart in C γερουσιας als ungeschickte Wiedergabe des hebräischen ים עולם entstanden sei? Ein Fehler, der mit dem andern (ἀχειροποίητος = ἀχερουσία) auf einer Linie liegen würde.

[2] Auch wenn man mit Fuchs τρίτον καὶ ἤγαγεν αὐτόν wegen der guten Bezeugung stehen ließe, könnte trotzdem τὸν τόπον τοῦτον auf λίμνη bezogen werden, wenn man, wie auch er will, § 39 in obigem Sinne nach vorn setzt. Die eben entwickelte Auffassung von der λίμνη und einer hereinspielenden alten Tradition bliebe dann unverändert. Mir scheint freilich τὸν τόπον τοῦτον darauf zu deuten, daß Adam noch in dem Pfuhl liegt. Die Form der Läuterung wäre zusammengeronnen aus der religiösen Waschung, die in allen möglichen Formen des Judentums entsündigend wiederkehrt, —

aber der Worte Gottes spricht für einen Schriftsteller, der nicht frei komponiert, sondern fest geprägte Bestandteile einer Überlieferung verarbeitet.

Endlich gehört hierher das unvermittelte Auftreten der Eva in der ersten Person, § 33 und 34. Nachdem es in 33 noch geheißen hatte: ‚Εὔα δὲ ἠτένισεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἴδεν ἅρμα φωτός κτλ.', beginnt schon der nächste Satz: ‚ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ πατὴρ ὑμῶν Ἀδάμ, ἔστη τὸ ἅρμα κτλ.' und ebenso § 34: ‚καὶ αὖθις ἴδον ἐγὼ Εὔα δύο μεγάλα καὶ φοβερὰ μυστήρια ... καὶ ἔκλαυσα ... καὶ ἐβόησα κτλ.' Vom nächsten Paragraphen ab ist dann wieder die dritte Person gewählt. Hier liegt es klar am Tage, daß fest ausgeprägte Materialien schon vorgelegen haben, die der Verfasser verarbeitet hat. Ja man wird hier an eine schriftlich fixierte Form der Sage zu denken haben. Es ist doch gewiß kein Zufall, daß gerade die Abschnitte, in denen Eva in der ersten Person spricht, der eben besprochene und die Erzählung vom Sündenfall (Apk. Mos. 15—30) in der Vita beide fehlen. Man wird schwerlich fehlgehn, wenn man annimmt, daß sie einer Quelle entnommen sind, wo Eva in der ersten Person erzählte, etwa einem Testamentum Evae (vgl. spätere ähnliche Produkte bei Fabricius I S. 95ff.), und daß die Vita sie wegließ, weil ihr die Urschrift selber bekannt war[1]. — Jedenfalls wird kein Zweifel mehr bestehen können, daß ältere Traditionen die Grundlage für unser Buch hergegeben haben, die vermutlich teils in mündlicher, teils in schriftlicher Überlieferung auf unsern Verfasser gekommen waren.

7. Es wäre noch die Frage nach der Abfassungszeit zu beantworten. Offenbar sind die von Preuschen unter Nr. 2—8 mitgeteilten

---

vgl. die Waschungen der Essäer, die Johannestaufe, die Waschungen der Elkesaiten (Harnack, Dogmengesch. I² S. 262), — und aus der läuternden, alles Unreine verzehrenden Wirkung des Feuers, von der Mal 3, 2, 1 Kor 3, 13f., 1 Petr 1, 7 und doch auch wohl Mk 9, 49 die Rede ist, wo, wenn nicht Jesus, doch nach dem Kontext sicherlich der Evangelist an eine Läuterung durch überirdisches Feuer denkt, der jedermann unterzogen werden müsse. Derselbe Synkretismus beider Vorstellungsreihen liegt offenbar schon vor in dem Wort von der Feuertaufe Mt 3, 11. Daß das Feuer auf die einen reinigende, auf die andern vernichtende Wirkung auszuüben vermag, liegt daran, daß „aus Feuer die übersinnliche Materialität des Geistes besteht" (Holtzmann). Auch Jes 4, 4 der LXX ist zu vergleichen: ἐκπλυνεῖ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιών ..... ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως. — Daß somit der See, in dem Adam abgewaschen ist, ein feuriger sei, ist nicht unbedingt notwendig, aber nach Zusammenrechnung aller Umstände wahrscheinlich.

[1] Jedenfalls ist daraus nichts gegen den von Fuchs S. 509 sehr gut belegten sekundären Charakter der Vita zu schließen. Vgl. übrigens die von Fuchs erwähnte — und an sich richtig widerlegte — Hypothese Horts, daß ein Evabuch und ein Sethbuch in der Apk. Mos. zusammengearbeitet seien.

Schriften Fortbildungen der unsrigen. Hat er nun Recht mit seiner Annahme, sie als die sethitische Bibel bezeichnen zu dürfen, so würden wir mit ihnen in die Zeit vor Hippolyt bezw. Irenäus hinaufrücken müssen; denn sichtlich sind diese verhältnismäßig einfachen Legenden von der sich bildenden, nicht von der entwickelten Gnosis produziert worden. Vgl. zum Beleg die von Carl Schmidt übersetzten koptischen Elaborate einer wohl verwandten, aber ausgebildeten Gnosis. Wiederum für die Umbildung unseres jüdischen Adambuches zu der christlich-sethitischen Färbung ist auch eine gewisse Frist zu fordern. So würde man etwa an den Anfang des 2. Jahrh. gelangen.

Gewisse Berührungen mit andern Schriftstellern deuten noch weiter. Im IV. Esra spielt das cor malignum eine große Rolle; es steht im Mittelpunkt der seufzenden Grübeleien über Erbsünde und Erbschuld. Das Gesetz konnte nicht Frucht bringen, weil Gott das böse Herz nicht von den Menschen genommen hatte 3, 20; das Gesetz war zwar in ihnen, aber „zusammen mit dem schlimmen Keime“ (Gunkels Übersetzung) 3, 22; Adamiden, Noachiden, Abrahams Same, Israeliten, sie „handelten in allem wie Adam und alle seine Nachkommen, denn sie hatten ja selber das böse Herz“ 3, 26. Vgl. 7, 48. Das cor malignum nun findet sich als καρδία πονηρά wieder in jener Weissagung Apok. Mos. 13. Am Tage des Gerichts, wenn jede Paradieseswonne den Gerechten zuteil wird, wenn Gott in ihrer Mitte weilen wird, dann werden sie nicht mehr sündig vor ihm sein, ‚ὅτι ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτῶν ἡ καρδία ἡ πονηρά.‘ Es ist eine ähnliche Weise zu denken und sich auszudrücken: Gerechtigkeit kann hier nicht kommen, solange der Keim des Bösen, den das Menschenherz mit sich herumträgt, nicht beseitigt ist. Auch darin gleicht sich die Vorstellungsweise beider Autoren, daß sie eine Wirkung des Sündenfalls auf den ganzen Äon voraussetzen. Weil ein Körnchen des Bösen in das Herz Adams gesät wurde, ist die ganze Welt verseucht IV. Esr. 4, 27—30. Wie dies Körnchen hineingekommen, erzählt Apk. Mos. 19: Der Teufel, der aus der Schlange redet, „legte auf die Frucht, die er mir zu essen gab, das Gift seiner Bosheit, d. i. seiner Begierde; denn die Begierde ist das Haupt aller Sünde“. Und nun geht den Protoplasten ihre anerschaffene Lichtnatur verloren, Pflanzen und Tiere werden in das Verderben hineingezogen, und bis zum Weltende ist nichts mehr zu ändern. Wenn aber eine Bekanntschaft des einen mit den Gedankengängen des andern vorliegt, so ist sicherlich Esra der spätere. Denn die einfach legendarische Behandlung dieser Stoffe genügt ihm nicht mehr; er erwähnt vielleicht einen dort geprägten Begriff, aber die Grund-

probleme sind ihm damit nicht gelöst, weder der Ursprung des Bösen (4, 1—10) noch das Geschick derer, auf denen die Erbsünde lastet (7, 116ff.). Höchstens in den Bußrufen der Eva Apk. Mos. 10 und 32 finden sich die Ansätze zu dem ernsten Durchdenken dieser Fragen, zu denen Esra fortgeschritten ist. Liegt aber unser Buch vor dem IV. Esra, wenn auch vor seinen jüngsten Bestandteilen[1], so sind die Legenden der Apk. Mos. im ersten christlichen Jahrhundert bereits ausgebildet gewesen.

Paulus ist nach 2. Kor 12, 2—4 in der Vorstellung heimisch gewesen, daß das Paradies im dritten Himmel sei; denn wenn auch sein geisterfüllter Zustand für das Erlebnis an sich, so ist doch für die Formen desselben die ihm überlieferte Denkweise verantwortlich zu machen. Heinricis Ausführungen (Komm. z. d. St.) vermögen nicht zu beweisen, daß das Paradies „höher hinauf" zu denken sei, als der dritte Himmel. Denn einerseits ist die feierliche Wiederholung (12, 2 und 12, 3f.) auch sonst bei Paulus nichts Seltenes (Gal 5, 2f.; Phil 4, 4); andererseits ist das Paradies auch trotzdem, wie Heinrici will, etwas vom dritten Himmel Unterschiedenes; denn es wird in der apokalyptischen Tradition immer als ein umfriedigter Ort gedacht (teilweise neben dem himmlischen Jerusalem). So ist Paulus in dem dritten Himmel ins Paradies entrückt. Wäre aber das nicht die Meinung, so wird man sich vergeblich bemühen, zu erklären, warum dann der dritte Himmel überhaupt dem Apostel ins Bewußtsein getreten wäre. Der „Ruhepunkt des Raptus" (Heinrici) ist doch ein zu abenteuerlicher Begriff. Warum denn gerade hier, wenn er doch alle (7) Himmel durchfuhr? Und ohne irgend ein nennenswertes Erlebnis? Und wird der so beseligt Entrückte wirklich eines Ruhepunktes bedürfen? Daß er aber nicht höher hinauf gehoben ward, ist vollauf dadurch erklärt, daß eben das Paradies mit seiner Lebensfrucht oft genug ihm Gegenstand der Sehnsucht gewesen ist. Lag dies im dritten Himmel, so führte auch der Geistesflug der höchsten Vision ihn in den dritten Himmel. — Nun ist aber in der apokalyptischen Literatur die deutliche Fixierung des Paradieses auf den dritten Himmel

[1] Meine anfangs lebhaft bestrittene Auffassung, daß Erzeugnisse sehr verschiedener Zeiten und Geister in IV. Esra (und Apok. Baruch) zusammengeronnen seien, hat sich zu einem Teil inzwischen fast allgemein durchgesetzt. Andererseits vermag ich selbst den Gedanken an eine mechanische Zusammensetzung dieser Quellen durch einen letzten Redaktor nicht mehr aufrecht zu erhalten, seitdem Gunkel uns in „Schöpfung und Chaos" für die zähe Wirksamkeit der Tradition auf apokalyptischem Gebiet den eklatanten Beweis geliefert hat. Ich bin selbst seitdem gegen die Hypothese der Mosaikarbeiten auf diesem Literaturgebiet mißtrauischer geworden.

nur in unserer Schrift zu finden. ‚ἆρον αὐτὸν εἰς παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ' § 37 und ‚ἄπελθε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ' § 40 Tisch. C. Weil es hier liegt, und Adam im Paradiese begraben werden soll, kommt Gott herab; denn auch diese Schrift hat die sonst (vgl. Test. XII patr. Levi 2f. Ascens. Jes. 6f.) übliche Siebenzahl der Himmel (ἴδε τὰ ἑπτὰ στερεώματα ἀνεῳγμένα 35). So scheint unsere Legende auf die Bildung der Vorstellungswelt des Paulus Einfluß gehabt zu haben; wenigstens können wir keine andere Quelle seiner Denkart nachweisen. — Daß umgekehrt unsere Stelle aus 2 Kor 12 geflossen und dann als christliche Eintragung zu erklären wäre, wie Fuchs für möglich hält, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die erstmalige Festlegung des Paradieses auf einen bestimmten Himmel (und nicht den höchsten) gewiß nicht Sache visionären Schauens, sondern haggadischer Spekulation ist, die dann dem pneumatischen Erlebnis die konkrete Grundlage bietet. Noch deutlicher aber ist die Bezugnahme auf überkommene Tradition 2 Kor 11, 14. Daß der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelt, ist wiederum ein von Paulus als bekannt vorausgesetzter Zug, für den man in der sonstigen jüdischen Literatur keinen Beleg aufzutreiben vermag. In Apk. Mos. 17 ist der Vorgang beschrieben.

So liegt es nahe, eine Bekanntschaft des Paulus mit den hier verarbeiteten Sagen anzunehmen. Freilich gehören beide Stellen solchen Partieen an, die man als von unserm Verfasser bereits ziemlich fertig überkommene wird betrachten müssen: die eine den eschatologischen Schlußpartieen, die andere dem Evabuch. Für den IV. Esra gilt dasselbe; und so wird sich nur dies sagen lassen, daß — wenn bei ihm, Paulus und Apok. Mos. Beziehungen vorliegen — wenigstens der Grundstock der in letzterer verarbeiteten Stoffe um die Zeit Christi vorhanden gewesen sein wird.

Ich fasse meine Ergebnisse zusammen. Das Buch ist jüdischen Ursprungs. Es fußt auf Überlieferungen, die teils mündlich, teils (Evabuch) wohl auch schriftlich fixiert und nach ihrem wesentlichen Inhalt im apostolischen Zeitalter fertig gewesen sind. Seine Dogmatik ist aus dem Synkretismus des späten Judentums erklärbar, aber wohlgeeignet, gnostisch weiterentwickelt zu werden. Über die Aufzeichnung unseres Buches läßt sich nichts ausmachen; wenn es aber, wie wahrscheinlich, den Anlaß zu den armenisch überlieferten gnostischen Adamschriften gegeben hat, und wenn diese, wie mir ebenfalls wahrscheinlich, die heiligen Schriften der Sethianer gewesen sind, so wird man auf die erste Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts zu schließen haben.

Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Von **Hugo Greßmann** in Kiel.

2. Die Abfassungszeit der älteren syrischen Übersetzungen.[1]

Burkitt hat in den St. Ephraim's Quotations from the Gospel (Texts and Studies by J. Armitage Robinson. Vol. VII 2. Cambridge 1901) S. 28ff. gezeigt, daß der heilige Ephraem († 373 n. Chr.) die Pešittha noch nicht benutzt hat. Zugleich hat er wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie um 412 durch Rabbula von Edessa angefertigt sei. Die Entstehung der Pešittha würde demnach ins fünfte Jahrhundert verlegt werden müssen. Dies Datum ist von großer Wichtigkeit, da aus ihm sich auch Folgerungen für die Abfassungszeit des Sinaiticus und Curetonianus ergeben. Eine Nachprüfung von anderen Gesichtspunkten aus ist darum gerechtfertigt.

Meine Beobachtungen schließen sich an die syrische Übersetzung der Theophania des Eusebius an (ed. Samuel Lee. London 1842).[2] Bereits Cureton bemerkte die Übereinstimmung der von ihm herausgegebenen Evangelientexte mit den Zitaten und der Sprache der Theophania. Er sagt in den Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in Syriac. London 1858. S. LXXI: „In several points the language of this

[1] Nachtrag zu Studie I (vgl. Jahrg. 1904, 248ff.). Als Kontrolle für die Identifizierung der Philoxeniana kommen eventuell noch „Die Homilien des Philoxenus" in Betracht (ed. E. A. Wallis Budge: The discourses of Philoxenus. London 1894). Die von Budge vol. II S. CXXXVIIIff. bequem zusammengestellten Zitate lehren das Eine mit großer Deutlichkeit, daß sie mit der von White herausgegebenen sogenannten „Philoxeniana" nicht das Geringste zu tun haben. Nach unserer jetzigen Kenntnis der Versionen würden wir sagen, sie seien der Peš. entnommen, obwohl sie in manchen Punkten mit ihr nicht übereinstimmen. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder war die dem Bischof vorliegende Peš. durch den Syrus vetus resp. das Diatessaron entstellt, oder aber es war gar nicht die Peš., sondern eben — die Philoxeniana, die, wie wir oben gezeigt haben, der Peš. sehr nahe gestanden haben muß. Da wir leider nicht wissen, wann die Homilien geschrieben sind, und da leider keine einzige der oben angeführten Stellen in ihnen begegnet, so können wir nichts Sicheres entscheiden. Die von Budge S. LXXIII versuchte Datierung geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Text Whites die Philoxeniana enthalte.

[2] Ich zitiere nach der von mir eingeführten Seiten- und Zeilenzahl.

text bears a close resemblance to that of the Syriac version of the Theophania of Eusebius“. Zu einem ähnlichen, etwas abweichenden Resultat kommt Ad. Merx in seinem ausgezeichneten Matthäuskommentar. Berlin 1902 (Die vier kanonischen Evangelien. Teil II Hälfte 1: Das Evangelium des Matthäus). An verschiedenen Stellen konstatiert er ihre Übereinstimmung und faßt S. 132 seine Anschauung dahin zusammen: „Es besteht nun zwischen deren (dh. der eusebianischen Theophania) syrischer Übersetzung und unserm Syrsin ein so nahes Verhältnis, daß man auf den Gedanken kommt, der syrische Übersetzer habe gradezu unter dem Einfluß der Übersetzung gestanden, welche uns die Sinaihandschrift erhalten hat, die demnach im dritten Jahrhundert vorhanden war.“ Diese These ist in dieser Form schwerlich haltbar. Das syrische Manuskript, das uns die Theophania überliefert hat, ist datiert aus dem Jahre 411 n. Chr. Trotz des hohen Alters enthält sie nicht das Original, sondern eine Kopie. Da die Theophania um ± 333 n. Chr. verfaßt wurde (vgl. Die griech. christl. Schriftsteller. Eusebius Werke, Band III² S. XX), so muß die Übertragung ins Syrische um 350—400 angesetzt werden. Von welchem Text des Tetraevangeliums zeigt sich dieser, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebende Übersetzer am meisten beeinflußt? Hat Merx Recht, wenn er an den Syrus Sinaiticus denkt? Wir achten zunächst nur auf den sprachlichen Ausdruck.

1. Matth 4,18 παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς γαλιλαίας.
   Theoph 127,17 ܥܠ ܓܢܒ ܝܡܬܐ ܕܓܠܝܠܐ
   Cur ܥܠ ܝܕ ܝܡܬܐ ܕܓܠܝܠܐ
   Sin ܥܠ ܓܢܒ ܣܦܬܗ ܕܝܡܐ
   Peš ܥܠ ܝܕ ܝܡܐ ܕܓܠܝܠܐ

2. Matth 4,18 τὸν λεγόμενον
   Teoph 127,18 ܕܡܬܩܪܐ
   Cur id.
   Sin om.
   Peš ܕܐܬܩܪܝ

3. Matth 4,18 βάλλοντας
   Theoph 127,18 ܟܕ ܪܡܝܢ
   Cur ܗܘܘ id.
   Sin id.
   Peš ܕܪܡܝܢ

4. Matth 4,20 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες
   Theoph 127,20 ܘܗܢܘܢ ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܐܪܦܝܘ
   Cur ܫܒܩܘ id. id.
   Sin id. id. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
   Peš id. ܡܚܕܐ id.

5. Matth 4,21 δύο ἀδελφούς
   Theoph 127,21 ܬܪܝܢ ܐܚܝܢ
   Cur id. ܠܬܪܝܢ
   Sin id. ܬܪܝܢ
   Peš ܬܪܝܢ ܐܚܐ

6. Matth 4,21 ἐν τῷ πλοίῳ
   Theoph 127,21 ܒܣܦܝܢܬܐ
   Cur id.
   Sin id.
   Peš ܒܐܠܦܐ

7. Matth 4,22 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες
   Theoph ܘܗܢܘܢ ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܐܪܦܝܘ
   Cur ܫܒܩܘ id. id.
   Sin id. om. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
   Peš id. ܡܚܕܐ id.

8. Matth 13,3 τοῦ σπείρειν
   Theoph 166,18 ܠܡܙܪܥ
   Cur id.
   Sin id.
   Peš ܕܢܙܪܘܥ

9. Matth 13, 5 γῆν
Theoph 166, 19 ܐܪܥܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܐܪܥܐ

10. Matth. 13, 7 ἀνέβησαν
Theoph 166, 21 ܘܣܠܩܘ
Cur id.
Sin ܘܣܠܩ
Peš ܘܣܠܩܘ

11. Matth 13, 20 ὁ δέ
Theoph 166, 26 ܘܗܘ
Cur id.
Sin id.
Peš ܗܘ ܕܝܢ

12. Matth. 13, 20 εὐθύς
Theoph 167, 1 ܘܡܣܪܗܒܐܝܬ
Cur ܡܣܪܗܒܐܝܬ
Sin om.
Peš ܒܪ ܫܥܬܗ

13. Matth 13, 28 ff. συλλέξωμεν
Theoph 168, 20 ܢܠܩܘܛ
Sin id.
Cur ܢܠܩܘܛ
Peš ܢܓܒܐ

14. Matth 13, 37 ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα
Theoph 168, 26 ܙܪܘܥܗ ܕܙܪܥܐ ܛܒܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܗܘ ܕܙܪܥ ܙܪܥܐ ܛܒܐ

15. Matth 13, 38 τὸ δὲ καλὸν σπέρμα
Theoph 168, 26 ܘܙܪܥܐ ܛܒܐ
Sin id.
Cur ܗܘ ܕܝܢ ܙܪܥܐ ܛܒܐ
Peš ܙܪܥܐ ܕܝܢ ܛܒܐ

16. Matth 13, 38 τὰ δὲ ζιζάνια
Theoph 169, 1 ܘܙܝܙܢܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܙܝܙܢܐ ܕܝܢ

17. Matth 13, 41 σκάνδαλα
Theoph 169, 5 ܡܬܩܠܐ
Sin id.
Cur ܡܟܫܘܠܐ
Peš id.

18. Matth 19, 12 ἐγεννήθησαν
Theoph 165, 26 ܗܘܘ
Cur id.
Sin id.
Peš ܐܬܝܠܕܘ

19. Matth. 19, 12 ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω
Theoph 166, 2 ܡܢ ܕܡܨܐ ܕܢܣܝܒܪ ܢܣܝܒܪ
Cur ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܚܝܠܐ ܕܢܣܝܒܪ ܢܣܝܒܪ
Sin id. ܗܘ . . . ܕܐܝܬ ܚܝܠܐ
Peš ܡܢ ܕܡܨܐ ܕܢܣܦܩ ܢܣܦܩ

20. Matth 21, 33 καὶ ἐξέδετο
Theoph 141, 12 ܘܐܫܠܡܗ
Cur id.
Sin id.
Peš ܘܐܘܚܕܗ

21. Matth 21, 34 ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρός
Theoph 141, 12 ܡܐ ܕܝܢ ܩܪܒ ܙܒܢܐ
Cur ܘܡܐ ܡܛܐ ܙܒܢܐ
Sin ܡܐ ܕܗܘܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ
Peš ܡܐ ܕܝܢ ܕܡܛܐ ܙܒܢܐ

22. Matth 21, 38 ὁ κληρονόμος
Theoph 141, 17 ܝܪܬܗ
Cur id.
Sin ܝܪܘܬܐ
Peš ܝܪܬܐ

23. Matth 21, 41 ἐκδώσεται
Theoph 141, 20 ܢܫܠܡ
Cur id.
Sin ܢܫܠܡ
Peš ܢܘܚܕ

24. Matth 21, 46 καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι
Theoph 144, 5 ܘܒܥܝܢ ܗܘܘ ܕܢܐܚܕܘܢܝܗܝ
Cur id. ܗ̈ܘܘ (?) ܘܒܥܘ
Sin ܘܒܥܘ ܠܡܐܚܕܗ
Peš id.

25. Matth 22, 12 ἑταῖρε
Theoph 146, 26 ܚܒܪܝ
Sin id.
Cur ܚܒܪܢ
Peš id.

26. Matth 22, 12 ὧδε
Theoph 146, 26 ܠܗܪܟܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܠܟܐ

27. Matth 22, 12 ὁ δὲ ἐφιμώθη
Theoph 147, 1 ܗܘ ܕܝܢ ܫܬܩ ܠܗ
Sin id.
Cur ܘܗܘ ܫܬܩ ܠܗ
Peš ܗܘ ܕܝܢ ܐܫܬܬܩ

Schon in meinen Studien zur Theophania des Eusebius (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Litt. N. F. VIII 3. Leipzig 1903) habe ich durch eine genaue Kollation dieser Schrift mit der Pešittha wiederholt festgestellt, daß beider Evangelientexte durchgehends von einander abweichen, und daß folglich eine Abhängigkeit nicht wahrscheinlich sei. Aus den oben angeführten Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, ersieht man, daß die Evangelienzitate der Theophania häufig da, wo sie von der Pešittha differieren, mit dem alten Syrer übereinstimmen, und zwar im allgemeinen der Textrezension des Curetonianus näher stehen als der des Sinaiticus. Diese formale Übereinstimmung des Ausdrucks, die nicht auf eine andere griechische Vorlage zurückgeht, kann nicht auf einem Zufall beruhen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß der um ± 400 wahrscheinlich in Edessa lebende (vgl. Griech.-chr. Schriftsteller, Eusebius III² S. XII) Übersetzer die Pešittha noch nicht gekannt hat, sondern von der älteren Version, die uns im Sinaiticus und Curetonianus vorliegt, abhängig ist. Es empfiehlt sich demnach auch nach dieser Untersuchung, die Entstehungszeit der Pešittha mit Burkitt ins fünfte Jahrhundert zu verlegen.

Achtet man auf den Inhalt des Textes, der vermutlich auf einer anderen griechischen Vorlage beruht, so zeigen sich ebenfalls frappante Übereinstimmungen zwischen den Evangelienzitaten der Theophania und dem alten Syrer. Z. B.:

1. Matth 13, 4 τὰ πετεινὰ + τοῦ οὐρανοῦ (aus Luk 8, 5) Theoph 166, 18 Cur gegen Sin Peš
2. Matth 13, 18 οὖν Theoph 166, 24 Sin gegen Cur Peš: δέ
3. Matth 13, 19 καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ
   Theoph 166, 26 ܕܫܩܠ ܠܗ ܕܙܪܥ ܒ ܒܠܒܗ
   Cur id. ܕܫܩܠ ܠܗ ܒܠܒܗ
   Sin id.
   Peš ܕܫܩܠ ܗܘ ܕܙܪܥ ܒܠܒܗ
   d. h. Theoph Cur Sin καὶ ἁρπάζει τὸ σπέρμα ἐκ τῆς καρδίας αὐτοῦ gegen Peš = καὶ ἁρπάζει τὸν λόγον τὸν σπειρόμενον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ[1]
4. Matth 13, 22 ὁ δὲ σπαρείς = Peš gegen Theoph 167, 2 Cur Sin ܕܙܪܥ ܗܘ = τὸ δὲ πεσόν (aus Luk 8, 14)
5. Matth 13, 23 ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ
   Theoph 167, 5 ܕܥܒܕ ܦܪܝ
   Cur id. ܗܘ ܕܥܒܕ
   Sin ܗܘ ܕܥܒܕ ܦܪܝ
   Peš id.
   d. h. Theoph Cur om. καὶ ποιεῖ gegen Sin Peš
6. Matth 13, 24 παρέθηκεν
   Theoph 168, 15 ܐܣܦ
   Cur id.
   Sin id.
   Peš ܐܣܦ
   d. h. Theoph Cur Sin = προσέθηκεν („fügte hinzu") gegen Peš
7. Matth 13, 25 om. αὐτοῦ (ante ὁ ἐχθρός) Theoph 168, 16 Cur Sin gegen Peš

[1] Diese Rückübersetzung besagt hier, wie anderswo, nur, daß der Syrer sich so ausdrückt, als hätte er so gelesen. Ob er wirklich so gelesen hat, ist eine ganz andere Frage.

8. Matth 22, 4 οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστά
Theoph 144, 11 ܘܬܘܪ̈ܝ ܦܛܡ̈ܝ
Cur id.
Sin om.
Peš ܘܬܘܪ̈ܝ ܘܡܦܛܡ̈ܝ
d. h. Theoph Cur om. καὶ gegen Peš
9. Matth 22, 9 πορεύεσθε οὖν
Theoph 144, 16 ܦܘܩܘ ܡܟܝܠ
Cur ܡܟܝܠ ܦܘܩܘ
Sin id.
Peš ܙܠܘ ܗܟܝܠ
d. h. Theoph Cur Sin = ἐξέλθατε (vgl. Luk 14, 21) ἔτι gegen Peš

10. Joh 1, 29 ὁ αἴρων
Theoph 111, 25 ܗܐ ܗܘ ܕܫܩܠ
Cur id.
Sin ܗܘ ܕܫܩܠ
Peš id.
d. h. Theoph Cur ἴδε ὁ αἴρων gegen Sin Peš
11. Luk 5, 5 ἐλάβομεν
Theoph 128, 3 ܐܫܟܚܢ
Sin id.
Cur vacat
Peš ܐܚܕܢ
d. h. Theoph Sin = εὕρομεν gegen Peš.

Es erhebt sich jetzt die Frage, ob der Übersetzer der Theophania sich auch in den zuletzt angeführten Beispielen inhaltlich von dem alten syrischen Tetraevangelium hat beeinflussen lassen oder ob er in engem Anschluß an seine Vorlage den Text des Eusebius wiedergegeben hat. Daß der Übersetzer ein Jesajazitat (Theoph 141, 26ff.) wörtlich aus der Pešittha entlehnt hat, beweist nichts, da der Curetonianus ebenso verfährt (vgl. Baethgen, Evangelienfragmente. Leipzig 1885. S. 31). Der Text des Alten Testamentes war offenbar längst kanonisch, ehe das Neue Testament übersetzt wurde. Gegen die Treue des Übersetzers spricht erstens, daß sich Abweichungen der Evangelienzitate innerhalb der Theophania selbst finden. So fehlt 152, 7 in Luk 21, 20 τότε (= Cur Sin!), während es 152, 16 ausgedrückt wird. Ebenso fehlt 169, 6 in Matth 13, 43 ὡς ὁ ἥλιος (= Sin!), während es 170, 13 ausgedrückt wird. Sollte es Zufall sein, daß beide Male in dem der eigentlichen Exegese vorangeschickten Texte ein Ausdruck fehlt, der von der folgenden Erklärung, wenn auch nicht notwendig vorausgesetzt, so doch tatsächlich geboten wird? Sollte es Zufall sein, daß in beiden Fällen der alte Syrer dieselben Omissionen aufweist? Gegen die Treue des Übersetzers spricht zweitens, daß Joh 1, 29 (vgl. o. Nr. 10) in dem griechischen Text der Demonstratio (S. 37a 198d 429a 462c) anders lautet, als die syrische Theophania erwarten läßt. Aber vielleicht ist der ursprüngliche Wortlaut nach dem späteren textus receptus geändert. Leider steht uns kein weiteres griechisches Evangelienzitat des Eusebius, das hier als Kontrolle in Betracht käme, zur Verfügung. Diesen Argumenten gegenüber ist geltend zu machen, daß sie nicht zwingend beweisen. Es ist auch an sich unwahrscheinlich, daß der Übersetzer, der es wagte, die mitunter sehr schwierige Theophania ins Syrische zu übertragen, bei dem leichten, kaum mißverständlichen Griechisch der Evangelienzitate fortwährend sein

syrisches Neues Testament zu Rate zog. Man darf ferner nicht übersehen, daß seine Evangelienzitate an sehr vielen Stellen, wie hier nicht bewiesen zu werden braucht, von dem alten Syrer abweichen. Und wenn wir diesen auch nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in zwei mehr oder minder überarbeiteten Rezensionen besitzen, so ist es doch unmöglich, bei den starken Differenzen z. B. von Matth 13, 5 f. 21 die Evangelientexte der syrischen Theophania einfach als dritte Rezension neben Sinaiticus und Curetonianus aufzufasssen, sondern viel wahrscheinlicher, daß der Übersetzer hier seiner eusebianischen Vorlage getreulich folgte. Die stärkste Stütze erhält diese Annahme durch die Tatsache, daß die alte, äußerst selten bezeugte Variante in Matth 8, 5 (vgl. Merx zu der Stelle) χιλίαρχος Theoph 124, 9 (= Sin gegen Cur Peš) statt ἑκατόνταρχος durch den griechischen Urtext der Theophania bezeugt wird (vgl. meine Ausgabe 16, 9; 17, 1). Wer an der wesentlichen Treue des Übersetzers nicht zweifelt, für den besteht kein Grund, die Abfassungszeit des Sinaiticus resp. Curetonianus über das vierte Jahrhundert hinaufzurücken. Der Text des alten Syrers berührt sich aufs engste mit dem des Eusebius. Die Möglichkeit, daß jener älter ist, soll damit nicht geleugnet werden, aber notwendig ist das nicht. Wir müssen froh sein, wenn wir die verschiedenen Evangelienrezensionen des vierten Jahrhunderts wieder herausstellen können.

Hinzuzufügen sind ferner aus anderen Schriften des Eusebius einige Bibelzitate, die uns in dieser Fassung griechisch zuerst von ihm überliefert sind und die zugleich mit dem alten Syrer übereinstimmen, wie schon von anderen (Baethgen, Burkitt) beobachtet ist. So Matth 4, 17 om. μετανοεῖτε und γάρ Euseb. Dem. 438 d (cod) Cur Sin — Matth 5, 43 add. τοῖς ἀρχαίοις Euseb. Dem. 16a Cur gegen Sin — Joh 1, 13 αἵματος Euseb. Esai 387 Cur Peš. — Joh 3, 16 om. μὴ ἀπόληται ἀλλ' Euseb. Marc 67. 72 Cur gegen Sin — Endlich Euseb. Hist. eccles. I 13, 11 Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς vgl. Joh 14, 22 Cur Sin, Acta Thomae, Doctrina Addai. Mag nun der alte Syrer eine dem Eusebiustext verwandte Rezension des Tetraevangeliums gelesen haben oder mag umgekehrt Eusebius abhängig sein von dem Text des alten Syrers, jedenfalls sind beide nahe verwandt, und ein Zweifel an der Treue des Theophaniaübersetzers erscheint nach alledem kaum berechtigt.

Will man die Treue des Übersetzers bezweifeln, so ist durch die zuletzt angeführten Beispiele nur um so zweifelloser dargetan, daß er von dem Curetonianus abhängig war, aber nicht von der Pešittha, wie Conybeare behauptet hat (in dieser Zeitschrift 1901 S. 289 ff.).

24. 5. 1905.

3. Der Text.

In seiner Einführung in das griechische Neue Testament[2] (Göttingen 1899) S. 78 wirft Nestle unter anderem die Frage auf, ob Curetonianus und Pešittha sprachlich von einander unabhängig seien oder nicht und welcher Text die Bearbeitung des andern sei. Merx behauptet in seinem Matthäuskommentar (S. XVI), daß die Peš ihrer Sprache nach ganz auf dem Sinaiticus beruhe, ohne die Gründe anzugeben, die ihn zu dieser Ansicht bewogen haben. In der Tat kann kein Zweifel sein, daß Sin-Cur und Peš sprachlich aufs engste verwandt sind und daß keine dieser Übersetzungen ohne Rücksicht auf die andere entstanden ist. Das wird erstens dadurch erhärtet, daß sehr häufig dieselben griechischen Vokabeln in den drei genannten Schriften durch dieselben syrischen Wörter wiedergegeben werden, obwohl die syrische Sprache hier in Betracht kommende Synonyma besitzt. Einzelheiten beweisen natürlich nichts, da der Zufall seine neckische Rolle gespielt haben kann, aber es steht eine Fülle von Beispielen zu Gebote, aus der ich einige der markantesten herausgreife.[1]

1. Mt 1, 19 παραδειγματίζω = ܦܪܣܝ
2. „ 2, 12 χρηματισθέντες = ܐܬܡܠܟܘ
3. „ 5, 13 εἰς οὐδὲν ἰσχύει = ܠܡܕܡ ܠܐ ܐܙܠܐ
4. „ 5, 29 συμφέρει = ܦܩܚ
5. „ 6, 2 σαλπίζω = ܩܪܐ ܩܪܢܐ
6. „ 8, 20 φωλεοί = ܢܩܥܐ
7. „ 11, 21 πάλαι ἄν = ܡܢ ܟܕܘ
8. „ 12, 13 ἀπεκατεστάθη ὡς ἡ ἄλλη = ܘܬܩܢܬ ܐܝܟ ܚܒܪܬܗ
9. Mt 12, 40 κῆτος = ܢܘܢܐ
10. „ 14, 12 ἀπήγγειλαν = ܚܘܝܘ
11. „ 15, 14 βόθυνος = ܓܘܡܨܐ
12. „ 15, 17 εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται = ܡܫܬܕܐ ܒܡܪܕܝܬܐ
13. „ 15, 21 μέρη = ܐܣܛܪ̈ܐ
14. „ 15, 27 ψιχίον = ܦܪܬܘܬܐ

Noch schlagender als diese Beispiele wären Fälle, in denen sich gemeinsame falsche Übersetzungen oder Textfehler nachweisen ließen. Die Zahl muß naturgemäß gering sein, da man in der syrischen Kirche nie aufgehört hat, an der Übersetzung zu feilen und zu bessern, bis ein adäquates Verständnis erreicht — oder nicht erreicht wurde. Am interessantesten ist die Wiedergabe von Lk 12, 58. Den Latinismus δὸς ἐργασίαν hat man sich nie erklären können, und so wechselt der syrische Ausdruck, so oft die Stelle begegnet:

ܗܒ ܠܗ ܥܒܕܘܗܝ Sin
ܗܒ ܪܘܚܐ Cur
ܗܒ ܐܬܦܨܝܬܐ Peš
ܗܒ ܦܘܠܚܢܐ White

[1] Man vergleiche ferner die Liste, die Wildeboer für die Übereinstimmung des Cur mit der Peš angefertigt hat: De waarde der syrische evangeliën door Cureton ontdekt. Leiden 1880. S. 42.

In weitaus den meisten Fällen aber, wo der alte Syrer (Sin-Cur) einen Übersetzungsfehler begangen hatte, ist später das Richtige korrigiert worden. Nur αἰτία Mt 19, 10, das im Sin-Cur mit ܥܕܠܐ „Tadel“ „Schuld“ wiedergegeben wurde, ist auch in der Peš stehen geblieben. Wenn ἀπιστία Mk 6, 6 von Sin-Peš (Cur vacat) übereinstimmend durch ܚܣܝܪܘܬ ܗܝܡܢܘܬܐ (ebenso Mt 13, 58 Sin-Cur gegen Peš: ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ) ausgedrückt wird, so kann man zweifeln, ob nicht vielleicht ihre griechische Vorlage das genauer entsprechende ὀλιγοπιστία enthielt, obwohl jene Wiedergabe auch sonst nachweisbar ist. Die sonderbarste aber und gewiß nicht zufällige Übersetzung ist die allen gemeinsame von συκομορέα Lk 19, 4: ܬܐܬܐ ܫܛܝܬܐ „die törichte Feige“, obwohl es ein einheimisches Wort für diesen Baum (ܫܩܡܐ) gibt.

An alten Textfehlern, die sich durch alle Überlieferung hindurch bewahrt haben, sind, wie es scheint, mit Sicherheit zweie zu nennen: Lk 2, 30 ܚܢܢܟ (= misericordiam tuam, so auch Tatian!) statt ܚܝܝܟ (= τὸ σωτήριόν σου) und das schon oben erwähnte Lk 24, 32 ܝܩܝܪ (= βεβαρημένη) statt ܝܩܝܕ (= καιομένη).

Da es sich nicht um vereinzelte, sondern um zusammenhängende Beobachtungen des Sprachgebrauchs, der Übersetzungskunst und der Textüberlieferung handelt, so wird man nicht behaupten dürfen, daß hier nur ein sporadischer, mehr oder minder zufälliger Einfluß der einen Rezension auf die andere vorliege, sondern muß, da alle Beobachtungen auf dasselbe Resultat hinauslaufen, zugeben, daß ein sprachlicher Zusammenhang zwischen den beiden Ausgaben des syrischen Tetraevangeliums existiert: dem Sin-Cur auf der einen und der Peš auf der anderen Seite. Die Entscheidung darüber, welches die ursprüngliche, welches die überarbeitete Rezension sei, kann nicht schwer fallen und wird von allen Forschern, die nicht dogmatisch gebunden sind, fast übereinstimmend getroffen. Sin und Cur sind erstens in einem leichtflüssigen, gefälligen Syrisch geschrieben, das den Urtext oft frei und stets ohne Pedanterie wiedergibt. Die Peš dagegen ist steif und unfrei, ohne indes die Sprache zu vergewaltigen, wie das in noch späteren Versionen geschehen ist. Sie steht, sprachlich betrachtet, in der Mitte zwischen dem Sin-Cur und der sogenannten Harclensis und gehört darum auch chronologisch in die Mitte. Zweitens weisen Sin und Cur eine stattliche Reihe von Übersetzungsfehlern auf, die sich in der Peš nicht wiederfinden. Man könnte behaupten, daß ein Ignorant, vielleicht in einem Winkel Syriens, den Sin-Cur verfaßt habe, lange nachdem die Peš entstanden sei. Aber diese Ansicht ist unmöglich, sobald man den oben versuchten Nachweis als

richtig anerkennt, daß die beiden Rezensionen verwandt und aufeinander aufgebaut sind. Dann muß die bessere Übersetzung auch die spätere sein. Drittens zeigen die älteren syrischen Schriftsteller: Tatian, (der echte), Ephraem, Aphraates, und die ältesten syrischen Übersetzungen anderer Bücher z. B. der Theophania des Eusebius, der Didaskalia, ein enges Verhältnis zum Sin-Cur, stehen aber im Gegensatz zur Peš. Wir haben demnach ein Recht, Sin-Cur als den Syrus vetus der Peš als der jüngeren Rezension gegenüberzustellen. Die Peš ist eine Revision des Syrus vetus. Während dieser im Großen und Ganzen den (palästinischen?)Text des Eusebius bietet, ist die Peš aus ihm hervorgegangen durch eine Korrektur nach dem (antiochenischen?) Κοινή-text des Chrysostomus.[1]

Der Wortlaut der Peš darf als gesichert gelten, da uns eine genügende Anzahl von Handschriften zu Gebote steht, um ihn zu eruieren. Anders ist es mit dem Syrus vetus, von dem uns nur zwei Handschriften — der Sin und Cur — Kunde geben. Hier erhebt sich die unabweisbare und wichtige Frage, ob ihr Text intakt geblieben ist, oder ob er Revisionen aufweist, sei es nach der Peš, sei es nach dem späteren griechischen textus receptus. Im Zusammenhang damit muß zugleich die Beschaffenheit des Textes überhaupt untersucht werden, ob er gut oder schlecht überliefert ist. Ohne die Beantwortung dieser Vorfrage, die, so viel ich sehe, nicht immer genügend Beachtung gefunden hat, schweben alle Untersuchungen in der Luft.

a) Der Curetonianus.

Baethgen hat in seinen Evangelienfragmenten (Leipzig 1885) S. 10f. die Textüberlieferung des Curetonianus untersucht. Wir sind heute in einer günstigeren Lage, da wir den Sin als Kontrolle benutzen können.

Luk 15, 13 „Und dort verpraßte er sein Gut mit unziemlichen Speisen, weil er üppig lebte, mit Huren". Die Worte „mit unziemlichen Speisen" sollen nach Baethgen eine doppelte und zwar ältere Übersetzung für ζῶν ἀσώτως sein. Aber dagegen spricht, daß der Sin die angeblich ältere Lesart nicht enthält, sondern mit der Peš übereinstimmt. Zweitens kann ἀσώτως auf keine Weise heißen „mit unziemlichen Speisen". Da dieser Ausdruck überhaupt sinnlos ist und eine innersyrische Verderbnis nicht vorliegt, so muß hier notwendig auf ein Mißverständnis des Übersetzers oder einen schlechten griechischen Text geschlossen werden.

[1] Eine genauere Untersuchung darüber dürfen wir durch von Soden erwarten.

Das Wahrscheinlichste ist, daß er las: διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐν ἁβρότητι ζῶν ἀσώτως. Der Übersetzer, der auch sonst eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen verrät, dachte bei ΑΒΡΟΤΗΣ an ΑΒΡΩΤΟΣ „ungenießbar".

Luk 22, 25 ܥܒ̈ܕܝ ܛܒ̈ܬܐ und ܕܫܡܫܝܢ ܥܒܕܝܢ faßt Baethgen als Übersetzungsvarianten auf für εὐεργέται. Aber da der Sin ebenso liest wie der Cur, so wird es sich eher um eine alte Glosse handeln, die den etwas dunkeln Sinn des Verses erklären soll: „diejenigen, die über sie herrschen — und Gutes tun — werden Wohltäter genannt".

Luk 23, 15 ist ebenfalls unsicher. Cur und Sin lesen: ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης· ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτόν (sic). οὐδὲν ἄξιον θανάτου εὗρεν ἐν αὐτῷ (vgl. Luk 23, 4, 22) καὶ οὐδέν τι (+ „des Todes", vermutlich freie Ergänzung) ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ. Die Annahme einer späteren Textentstellung ist unnötig.

Luk 23, 40 ὁ ἕτερος gibt Cur wieder ܚܒܪܗ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ähnlich Sin ܚܒܪܗ ܐܚܪܢܐ. Die Phrase ist tautologisch. Baethgen sieht das bloße ܚܒܪܗ das die Pes bietet, als eine ältere Übersetzung an. Aber jener selbe Ausdruck begegnet uns noch einmal (im Diatessaron) Ephraem ed. Rom. V 487 A, wo Luk 14, 31 zitiert wird: ܥܡ ܡܠܟܐ ܐܚܪܢܐ ܚܒܪܗ.

Matth 8, 9 hat Baethgen mit Recht zwei Varianten konstatiert. ܕܬܚܝܬ ܫܘܠܛܢܐ (= ὑπὸ ἐξουσίαν) das auch Sin ausläßt, ist als spätere Glosse zu streichen. Ob der Ausdruck aus der Pešittha stammt, wie Baethgen ohne Grund annimmt, oder auf eine Vergleichung mit dem griechischen Text zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden.

Joh 4, 23f ist von Baethgen nicht richtig erkannt worden. Er glaubt (S. 12) an eine doppelte Übersetzung der Worte καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι. Aber Sin und Hierosolymitanus belehren uns eines Besseren. Sin liest nur die Worte: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ (+ προσκυνητὰς, wahrscheinlich freie Ergänzung) τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Das war der Text des alten Syrers, den auch der Hier bewahrt hat, nur daß am Schluß eine Handschrift καὶ ἀληθείᾳ, die beiden anderen Hss ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ auslassen. Daß es sich in der Tat um Omissionen des Hier — nicht um eine Addition des Sin — handelt, folgt aus dem Sinn des Satzes; denn das bloße τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ist sachlich unmöglich. In Hier wurde der Schluß verkürzt, weil der spätere textus receptus angehängt wurde. Denn er fährt fort: πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Ebenso wie Hier wurde auch der Cur korrigiert, aber die ursprüngliche Randglosse drang an falscher

Stelle in den Text, und so ist die jetzige Verwirrung entstanden: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ (προσκυνητάς) [πνεῦμα γὰρ ὁ θεός, (καὶ)] τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι [καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν]. Das in eckige Klammern Gesetzte ist die spätere Glosse. Demnach ist als ursprünglich syrischer Text in Cur wiederherzustellen: ܘܐܦ ܐܒܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܗܘ ܣܓ̈ܘܕܐ ܒܥܐ. ܐܠܝܢ ܕܣܓܕܝܢ ܠܗ ܒܪܘܚܐ Die Glosse fügte hinzu: ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܪܘܚܐ ܗܘ ܘܠܣܓܘܕܘܗܝ ܠܗܘܢ. ܦܠܐ ܠܐܠܝܢ ܕܒܪܘܚܐ ܘܒܩܘܫܬܐ ܣܓܕܝܢ ܠܗ. Diese Glosse ist auch deswegen von Interesse, weil sie nicht aus der Pešittha stammen kann, sondern direkt aus dem Griechischen geflossen sein muß. Denn im Gegensatz zur Peš hat der Glossator den Griechen mißverstanden, indem er verbindet: „und es müssen anbeten diejenigen, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten".

Der Text des Cur ist also nur mit großer Vorsicht zu benutzen und äußerstes Mißtrauen geboten. Wir sind leider nicht immer oder vielmehr nur sehr selten in der Lage, eine Addition wie in dem vorher angeführten Falle mit Sicherheit nachweisen zu können. Ebenso steht es mit den Omissionen, bei denen es meist unmöglich ist zu entscheiden, ob sie ursprünglich sind oder einem Abschreiber zur Last gelegt werden müssen. Einiges läßt sich immerhin den Beobachtungen von Cureton und Baethgen noch hinzufügen. Im Zusammenhang damit mögen auch ein paar Textfehler besprochen werden, die man bisher, so viel mir bekannt, nicht korrigiert hat.

Mt 14, 13 statt ܒܟܘܪ̈ܝܗܘܢ lies mit Sin Peš ܒܟܘܪܗܘܢ.

Mt 15, 5 lautet: ὑμεῖς δὲ λέγετε ἄνθρωπος (für ἄνθ: ὃς ἂν Baethgen) τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ· δῶρον κτλ. Da dies sinnlos ist, so lies ‹ܐܢ ܢܐܡܪ› ܐܢܫ . . . . λέγετε· ‹ἐὰν εἴπῃ› ἄνθρωπος . . . . Der Ausdruck, wie häufig in Cur, aus der Parallele Mark 7, 11 (gegen Sin ὃς ἂν εἴπῃ).

Mt 15, 25 statt ܗܝܕܝܢ ܗܝ ܩܪܒܬ = τότε προσελθοῦσα lies mit Sin Peš ܗܝ ܕܝܢ ܩܪܒܬ = ἡ δὲ προσελθοῦσα.

Lk 8, 19 statt ܕܢܚܙܘܢܗ „ihn zu sehen" lies ܕܢܐܪܥܘܢܗ „ihn zu treffen" (συντυχεῖν αὐτῷ). Peš (wahrscheinlich auch Sin) hat den Parallelausdruck αὐτῷ λαλῆσαι aus Mt 12, 46.

Lk 8, 45 statt ܐܠܨܝ ist sicher (Baethgen zweifelt) ܐܠܨܝܢ zu lesen. Vgl. Sin und Tatian: te circumdant et premunt (Zahn, Diatessaron § 23 No 6).

Lk 11, 9 ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε om Cur, aber mit Unrecht, da er im nächsten Verse liest: καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει (ähnlich Mt 23, 18 vgl. Cureton).

Lk 24, 22f. lautet: καὶ γυναῖκές (τινες) ἐξ ἡμῶν ἀπῆλθον (vgl. v. 24[1]) ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου κατέκειτο, καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι ἡμῖν, ἀγγέλους ἑωρακέναι ἐκεῖ, καὶ ἐξέστησαν λέγουσαι αὐτὸν ζῆν. Sin liest genau so, nur statt des zweiten λέγουσαι offenbar mit Unrecht (da auch ἐξέστησαν durch das Partic. Femin ausgedrückt ist) λέγοντες (ܐܡܪܝܢ statt ܐܡܪ̈ܢ). Gegen die Verbesserung von ܠܗܘܢ in ܐܠܗܘܢ (Baethgen) spricht Sin. Die Übersetzung der Frau Lewis ist unwahrscheinlich.

Joh 6, 50 om Cur μὴ vor ἀποθάνῃ. Aber lies mit Sin ܘ<ܠܐ> ܢܡܘܬ.

Endlich mögen noch einige dunkle Stellen in Cur besprochen werden.

Mt 4, 24 ܒܟܘܪ̈ܗܢܐ ܥܛ̈ܠܐ ܘܒܬܫ̈ܢܝܩܐ ܣ̈ܢܝܐ „mit schweren Krankheiten und häßlichen Foltern". Da in unserem Text nur ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις steht und da ܥܛܠܐ Mt 19, 23 als Übersetzung von δύσκολος begegnet, so vermutet Baethgen eine Verwechslung von ποικίλος mit δύσκολος durch den Übersetzer. ܣܢܝܐ soll eine zweite falsche Übersetzung von ποικίλος sein. Aber χαλεπαῖς νόσοις καὶ δεινοῖς βασάνοις ist als ursprüngliche Vorlage gut zu verstehen.

Mt 6, 19 ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει: ܐܬܪ ܕܢܦܠ ܣܣܐ ܘܡܚܒܠ „wo die Motte fällt und verdirbt". Aphraates (Zahn, Diatessaron § 18 N. 7. Die Übersetzung „fliegt" ist unmöglich) las ebenso. Vielleicht war die Vorlage ΠΤΩΣΙΣ statt ΒΡΩΣΙΣ.

Lk 8, 14 statt πορευόμενοι liest Cur (und Sin) „gebrauchen". Cureton denkt an ein mißverstandenes πόρος or some other word. Ich vermute προσφερόμενοι.

Lk 8, 29 statt ΣΥΝΗΡΠΑΚΕΙ liest Cur (und Sin) „war verbunden" = ΣΥΝΗΡΜΟΚΕΙ (oder ΣΥΝΗΠΤΑΙ?). Cureton vermutet συνυπάρχει.

Lk 14, 18 halte ich ܡܚܕܐ „sogleich" nicht mit Baethgen für ein Mißverständnis, sondern für die richtige Übersetzung des (aramäischen) ἀπὸ μιᾶς.

Lk 23, 19 στάσιν hat die Übersetzer mißverstanden als „Uneinigkeit" „Spaltung", da er es einmal durch (das ins Syrische übergangene) ἑτερότης, das andere Mal (23, 25) durch αἵρεσις wiedergibt.

Joh 6, 33 „und lebend und der Welt gegeben werdend". Der Übersetzer las vermutlich καὶ ζῶν (statt ζωὴν) διδοὺς τῷ κόσμῳ.

Von allen, auch den hier nicht aufgezählten, sondern als bekannt

[1] Für eine derartige Conformierung der Verse innerhalb desselben Abschnittes, die durch die Rückübersetzung Baethgens verwischt ist, lassen sich zahlreiche Belege beibringen.

vorausgesetzten Mißverständnissen des Cur sind im Sin nur drei verbessert: Lk 19, 44 (wo natürlich ܘܡܣܬܟܪܝܢ statt ܘܡܣܬܘܪܝܢ zu lesen ist) und Jh 6, 33. 63. An diesen Stellen hat also der Cur den Syrus vetus reiner bewahrt als der Sin, im Großen und Ganzen aber zeigt sich auch hier, daß beide zusammengehören als zwei Ausgaben derselben Rezension.

b) Der Sinaiticus.[1]

Ebenso wie der Cur weist der Sin zweifellose Korrekturen auf, die auf den ersten Blick erkannt werden sollten.

So lautet Lk 4, 6: καὶ εἶπεν αὐτῷ· πάσας τὰς βασιλείας (vgl. V. 5) ταύτας καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, σοὶ δώσω [τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ <παραδέδοται, σοὶ> δώσω] καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Die Worte <παραδ. σοι> fehlen im Text — hinter ܢܦܩ ist höchstens Raum für ܐܬܠ — müssen aber notwendig ergänzt werden. Daß hier eine Dublette vorliegt, ist zweifellos, und daß die zweite Hälfte [] die in den Text geratene Randglosse ist, folgt nicht nur aus ihrer Verderbtheit, sondern auch aus ihrer sachlichen Identität mit der Peš. Da sie sich sprachlich nicht ganz mit ihr deckt, so muß sie direkt aus dem Griechischen übersetzt sein.

Ein ähnlicher Fall begegnet Joh 6, 10 [λέγει αὐτοῖς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν· ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ.] λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου. Auch hier ist die Dublette auf den ersten Blick erkennbar. Charakteristisch für den Syrus vetus ist die Vermischung mit Mt 14, 19 (ἐπὶ τοῦ χόρτου). Cur schiebt hinter ἀναπεσεῖν ein: συμπόσια συμπόσια aus Mk 6, 39 und liest mit Sin ὑπάγετε wie Mk 6, 38. Auch hier stammt die Glosse nicht aus der Peš, wie denn eine solche m. W. überhaupt nicht nachzuweisen ist, weder im Cur noch im Sin. Das ist immerhin ein Glück, denn größere Korrekturen nach der Peš wären viel unangenehmer. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß einzelne Ausdrücke des Syrus vetus durch die der Peš verdrängt sind.

Der Sin teilt mit dem Cur die Mißverständnisse in Mt 19, 10 23, 16 Lk 8, 14. 29 19, 34 Jh 6, 46 7, 35. Außerdem übersetzt er Mt 19, 26 παρὰ τοῖς ἀνθρώποις fälschlich „von den Menschen“ („unter den Menschen“ Cur) und Lk 6, 17 „aus Jerusalem und Parhali und Tyrus und Sidon“

---

[1] Ich bitte um Entschuldigung, wenn schon jemand vor mir eine der im folgenden gemachten Konjekturen aufgestellt haben sollte, ohne daß ich es weiß. Die in englischen und amerikanischen Zeitschriften verborgene Literatur ist mir meist unzugänglich.

(vacat Cur), als ob παράλιος ein Stadtname wäre. Besonders zahlreich — wenn auch geringer als im Hierosolymitanus — sind die Omissionen durch Homoioteleuton. So Mt 15, 27 ἀπὸ ‹τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ› τῆς τραπέζης — Mt 22, 4 ἰδοὺ ‹τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ› πάντα ἕτοιμα durch Überspringen des Auges von ܡܛܝܒܐ auf ܡܛܝܒܝܢ — Lk 11, 11 ‹ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ἢ καὶ› nach Cur Homoioteleuton — Lk 12, 9 ist ausgefallen durch Abirren des Auges von ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ in V. 8 auf die gleichen Worte in V. 9. — Ebenso Lk 14, 27 (vgl. den Versschluß 26) — Lk 23, 6 vgl. Cur (Hjelt).

Zu korrigieren sind ferner: Mt 18, 19 ‹ܕܐܢ ܬܪܝܢ ܡܢܟܘܢ› ܢܫܬܘܘܢ — Mt 24, 2 statt ܬܫܬܕܐ „geworfen werden" lies ܬܫܬܪܐ = καταλυθῆναι, vgl. das Zitat Euseb Theoph syr. 95, 19 150, 8 — Mt 25, 2 ‹ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ› ܣܟܠ̈ܬܐ mit Peš — Mt 25, 43 ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με fehlt mit Unrecht, vgl. V. 38. 44 — Mk 10, 49 ܘܐܡܪ ܕܢܩܪܘܢܝܗܝ ܘܩܪܘܗܝ . . . ܘܐܡܪܝܢ „und er sprach: Holt ihn! Und er rief ihn . . . und sie sagen". Statt dieses unwahrscheinlichen Textes lies ܘܐܡܪ ܕܢܩܪܘܢܝܗܝ ܘܩܪܐܘܗܝ . . . ܘܐܡܪܝܢ = εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν· καὶ φωνοῦσιν . . . λέγοντες — Mk 11, 15 fehlt vermutlich ܗܦܟ — Mk 14, 7 „so oft ihr wollt, könnt ihr ihnen tun" ist sinnlos. Füge ܕܫܦܝܪ (= εὖ) mit Peš hinzu — Mk 15, 7 ἦν δὲ δεδεμένος στασιαστὴς (ܥܒ̈ܕ ܒܝܫܬܐ wörtlich „Übeltäter", aber Sin gibt στάσις mit ܒܝܫܬܐ wieder; auch Cur hat στάσις nicht richtig verstanden, vgl. o. zu Lk 23, 19) ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς καὶ ἦν στασιαστὴς καὶ φονεύς. Das sieht nicht sehr wahrscheinlich aus. Vielleicht ist mit einer kleinen Verbesserung geholfen: ܘܐܝܬ ܗܘܐ ‹ܥܡ› ܥܒ̈ܕܐ ܕܥܒܕܝ ܒܝܫܬܐ ܘܩܛܘ̈ܠܐ ܐܟܚܕܐ „und war ‹mit› den Übeltätern und Mördern zusammen" — Lk 1, 49 statt ܐܝܠܐ ܕܡܫܡܗ „der berühmt ist" lies ܐܝܠܐ ܕܚܣܝܢ = ὁ δυνατός — Lk 3, 13 statt ܠܐ ܬܓܢܒܘܢ „stehlt nicht" lies ܟܠ ܬܓܢܒܘܢ = μηδὲν πράσσετε — Lk 9, 16 lies ܢܘܡܝ ‹ܠܐܒ› notwendig — Lk 10, 30 ‹ܟܠܗܘܢ› ܠܓܝ̈ܣܐ ܘܢܦܠ mit Peš — Lk 10, 34 statt ܟܠܗܘܢ lies ܟܠܗܘܢ wegen ܡܫܘܬܗ — 16, 25 statt ܗܫܐ „indessen" lies ܒܪܝ = τέκνον — Lk 19, 39 ܡܢ ܟܢܫܐ ist ein lapsus calami für ܡܢ ܦܪ̈ܝܫܐ vgl. Cur — Lk 20, 16f lautet: ἀκούσαντες ταῦτα ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην (vgl. V. 19) ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν κτλ. Dieser Satz ist so, wie er jetzt lautet, Unsinn. Sinn wird erst daraus, wenn man sich entschließt, das γάρ zu streichen. Aber dazu hat man nach dem Griechen kein Recht. Die Annahme, daß ἔγνωσαν — ταύτην versehentlich aus V. 19 hierher versprengt und zu entfernen seien, ist ebenfalls unwahrscheinlich, da auch dann kein annehmbares Verständnis gewonnen wird. Vielmehr ist nach ἀκούσαντες ταῦτα ܐܡܪܝܢ ܡܢܗ ܟܠ ܗܕܐ ܗܘܬ

(vgl. Cur) = λέγουσιν· μὴ γένοιτο ausgefallen — Lk 24, 23 statt امرت lies امنى (vgl. o. zu Cur) — Joh 3, 22 statt ܥܡܕ ܚܕܐ „er wurde getauft" lies ܥܡܕ ܡܥܡܕܢܐ = ἐβάπτισεν — Joh 7, 45 . . . . ܠܗ ܕܢܩܛ ist ein lapsus calami für . . . . ܠܗ ܕܢܩܛ vgl. πρὸς τοὺς (ἀρχ)ιερεῖς καὶ φαρισαίους.

Dagegen glaube ich, daß man امنهم in Mt 23, 8 Sin Cur nicht mit Peš in ܠܐ ܡܢܗܘܢ verbessern darf, wie Baethgen will. Der ursprünglichste Text dieses Verses scheint mir allein in Hierosolymitanus (nur in Hs. A) überliefert zu sein, wo er im Zusammenhang lautet: φιλοῦσιν δὲ . . . . τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί ῥαββεί· ὑμεῖς δὲ μὴ καλέσητέ τινα ῥαββεί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ ῥαββεί (= κύριος)· μηδὲ καλέσητε ὑμῖν διδάσκαλον· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος· πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος· μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί· εἷς γὰρ ὑμῶν ἐστιν ὁ καθηγητὴς ὁ χριστός. Das ist eine Fülle analoger Aufforderungen, die durchweg analog begründet sind. Im griechischen Text dagegen klafft eine empfindliche Lücke: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί· εἷς γὰρ . . . ὁ διδάσκαλος. Ansprechender liest die Peš statt ὁ διδ: ὁ ῥαββεί oder ὁ κύριος, aber das kann eine Konjektur sein, wie sie ja auch Wellhausen gemacht hat. Der Text des Hier aber dürfte nicht aus einer Konjektur zu erklären, sondern alte Überlieferung sein.

Ein dringendes Bedürfnis ist jetzt ein Separat-Lexikon zum Sin-Cur und zur Peš. Nur so kann über die Frage entschieden werden, ob die verschiedenen Evangelien von demselben Übersetzer herrühren oder nicht. Der Versuch Hjelts (Zahns Forschungen VII 1) S. 96 ff für die Evangelien des Sin verschiedene Übersetzer nachzuweisen, die einander nicht einmal gekannt haben sollen, ist mißglückt, da die von ihm angeführten Einzelheiten nicht ausschlaggebend sind.

c) Der Hierosolymitanus.

Daß der Text des palästinischen Lektionars resp. der Anecdota Lands inhaltlich aufs engste mit dem Syrus vetus verwandt ist, kann durch eine beliebige Stichprobe erwiesen werden.

1. Mt 3, 16 μένον statt ἐρχόμενον (vgl Jh1,32)
2. Mt 14, 19 p. μαθηταὶ add. ἔδωκαν
3. Mt 14, 24 p. ἐναντίος add. αὐτοῖς (vgl. Mk 6, 48)
4. Mt 14, 28 „erlaube" statt κέλευσον
5. Mt 14, 33 p. πλοίῳ add. προσελθόντες
6. Mt 15, 34 p. ἑπτά add. ἄρτους
7. Mt 17, 7 om ἐγέρθητε καὶ
8. Mt 17, 14 καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς
9. Mt 17, 21 om
10. Mt 18, 1 ἡμέρα statt ὥρα
11. Mt 19, 9 παρεκτὸς λόγου πορνείας
12. Mt 19, 16 τί ποιήσω (om ἀγαθόν vgl. Mk 10, 17)

13. Mt 19, 16 ἵνα κληρονομήσω (vgl. Mk 10, 17)
14. Mt 19, 17 εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς ὁ θεός
15. Mt 20, 30 om κύριε
16. Mt 21, 38 καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (vgl. Mk 12, 7)
17. Mt 22, 4 om καὶ a. τὰ σιτιστά
18. Mt 23, 8 καλέσητε statt κληθῆτε
19. Mt 23, 14 nach V. 13
20. Mt 23, 18 ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου
21. Mt 23, 25 ἀκαθαρσίας statt ἀκρασίας
22. Mt 24, 23 ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ (vgl. Mk 13, 21)
23. Mt 24, 37 ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Νῶε (vgl. Lk 17, 26)
24. Mt 26, 70 add. οὐδὲ ἐπίσταμαι (vgl. Mk 14, 68)
25. Mt 26, 74 p. ἄνθρωπον add. τοῦτον (vgl. Mk 14, 71)

In allen diesen Fällen geht das Lektionar resp. eine Handschrift desselben mit dem Syrus vetus gegen Pešittha. Mt 18, 10 hat Land das Ursprüngliche bewahrt: p. τούτων add. τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ mit Cur, während das Lektionar hier korrigiert ist nach dem späteren textus receptus. Der alte, noch nicht korrigierte Palästiner teilt mit dem alten Syrer in Einem wichtigen Punkte auch das Verständnis: Μαρία ἡ Ἰακώβου faßt er auf als „Maria, die Tochter des Jakobus" (so meist BC, während A durchgängig „die Mutter d. J." liest). Mit dem Syrus vetus hat der alte Palästiner ferner die Eigentümlichkeit gemeinsam, daß er eine Stelle mit den Parallelen des anderen Evangeliums konfundiert, und zwar nicht nur mit dem Matthäus, was ja leicht begreiflich wäre, da die Lektionare grade dies Evangelium bevorzugen. Zu den oben angeführten Beispielen füge ich noch hinzu: Mt 20, 34 p. αὐτῷ add. δοξάζοντες τὸν θεὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ (vgl. Lk 18, 43) — Mt 27, 35 p. κλῆρον add. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος · διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλήρους (vgl. Jh 19, 24). Oder es finden sich Beispiele, wo ebenso wie im Syrus vetus ein Vers desselben Kapitels auf den anderen eingewirkt hat: Mt 7, 27 p. μεγάλη σφόδρα add. ὅτι τεθεμελίωτο ἐπὶ τὸν ἄμμον (vgl. V. 25) — Mt 25, 17 ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα λαβὼν εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα δύο (vgl. V. 16). Diese vier Fälle sind im Sin-Cur nicht zu belegen. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Handschriften korrigiert sind und nicht mehr den Text des alten Syrus treu repräsentieren, wie auch das Lektionar diese Fassung nur in dem einen oder anderen Manuskript bewahrt hat, während die übrigen geändert sind, oder ob vielmehr ein direkter Einfluß Tatians vorliegt. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, ohne in Kürze auf das Verhältnis Tatians zu Sin-Cur einzugehen.

Für den Streit um die Priorität ist unter den vielen, von verschiedenen Seiten ins Feld geführten Gründen ausschlaggebend die Tatsache, daß sich im Sin-Cur eine überraschend große Zahl harmonisierender Lesarten findet, die auf keine Weise einleuchtender erklärt werden kann als durch

die Einwirkung des Diatessarons. Sin und Cur müssen also jünger sein als Tatian. Während die große Mehrzahl der Forscher die Posteriorität des Cur zugesteht, halten andere, unter ihnen auch Hjelt, an der Priorität des Sin fest. Aber was dem Cur recht ist, muß dem Sin billig sein. Beide tragen denselben harmonisierenden Charakter, wenn auch der Sin in geringerem Umfange, und darum müssen beide nachtatianisch sein. Nun aber ist genauer zu unterscheiden zwischen dem Syrus vetus und den beiden Handschriften — Sin-Cur — die uns jenen Text mehr oder minder entstellt überliefert haben. Das Problem spitzt sich also dahin zu: Ist der Syrus vetus älter oder jünger als Tatian? Da wir kein Mittel haben zu entscheiden, ob die harmonisierenden Lesarten des Sin-Cur zum ursprünglichen Bestande des Syrus vetus gehören oder erst nachträglich eingedrungen sind, so ist das Problem von hier aus unlösbar. Ebensowenig führen andere Tatsachen zum Ziel. Z. B. Mt 1, 18—25 haben wir im Cur einen sicher von Tatian beeinflußten Text. Der Sin weist nun zwar mit dem Cur (im Gegensatz zur Peš) die Züge des Syrus vetus auf, ohne aber die spezifisch tatianischen Charakteristika zu zeigen. Wer hat nun den Syrus vetus getreuer überliefert? Ist Cur der nach Tatian korrigierte Syrus vetus oder ist Sin der von Tatian befreite Syrus vetus? Mit anderen Worten: Ist Tatian bei dem einen hinein- oder ist er vielmehr bei dem anderen herauskorrigiert? Diese Vexierfrage ist nicht zu beantworten. Man muß vielmehr, um zu einem Resultat zu kommen, von Tatian ausgehen. Entscheidend ist für mich der von Hjelt gelieferte Nachweis, daß das Diatessaron, obwohl es im Allgemeinen dem Sin-Cur näher steht als der Peš, doch in zahlreichen Fällen (Mt 2, 16. 17. 18 3, 14. 17 4, 4 10, 6. 16. 35 12, 32 usw.) mit der Peš eine genauere und bessere Übersetzung als Sin-Cur bietet. Wenn z. B. Lk 1, 13 εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου von Tatian übersetzt war: exaudita est deprecatio tua ‹ante Deum› (= Aphr 129, 17 Patr), so ist absolut nicht einzusehen, warum diese genaue und gute Übersetzung verdrängt sein sollte zu gunsten der anderen: „Denn siehe, gehört hat Gott auf die Stimme deines Gebetes". Das Umgekehrte dagegen, die Umwandlung der freien und ungenauen Version des Sin in eine genauere, ist wohl begreiflich. Demnach ist die historische Reihenfolge gewesen:

Syrus vetus
Tatian
Sin-Cur
Peš.

In derselben Weise, wie Tatian auf den Syrus vetus eingewirkt hat,

hätte er dann auch seinen Einfluß auf den alten Palästiner ausgeübt. Leider wissen wir nicht, wie er Μαρία ἡ Ἰακώβου verstanden hat, so daß wir nicht entscheiden können, ob auch dies auf seine Rechnung gesetzt werden kann oder auf die Textgestalt des vor ihm liegenden Syrus vetus bezogen werden muß. Daß der alte palästinische Text durchgängig revidiert worden ist, geht aus den Abweichungen der verschiedenen Handschriften zur Genüge hervor. Mitunter ist das Korrigendum neben der Korrektur stehen geblieben. Abgesehen von den Übersetzungsvarianten, auf die Schultheß in seinem Lexikon des öfteren aufmerksam gemacht hat, verweise ich noch auf Mt 14, 24: σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν + μέσον τῆς θαλάσσης — Mk 15, 47 Μαρία ἡ Ἰακώβου + καὶ Ἰωσῆτος — Lk 3, 13 πράσσετε: „tut + treibt ein" — Joh 4, 23 f wurde schon oben beim Cur mit behandelt.[1]

[1] Die neue soeben erschienene Ausgabe des Syrus vetus von Burkitt lag mir noch nicht vor, als ich diese Studien abschloß.

[Abgeschlossen am 11. Juli 1904.]

The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ.

By B. W. Bacon. (Yale University).

The controversy of Professors J. Weiss[1] and W. Wrede[2] on the above subject seems to me to admit the interposition of a third party, because each has an element of truth, while both have overlooked an important item of the evidence.

The contention of Weiss that the circumstantial narratives of Mark are unaccountable without some basis of actual occurrence of the kind, was a legitimate criticism of Wrede's advocacy of his discovery (for such it is admitted to be), that Mark has reduced his representation of the encounters of Jesus with "demoniacs" to a stereotyped form based on doctrinal prepossession. That the criticism was well founded is apparent (1) from the fact that others besides Weiss (myself included) received the impression from Wrede's *Messiasbekenntnis* that no historical kernel was to be looked for; (2) from the fact that Wrede himself now seeks to alter this impression by emphasizing the few and inconspicuous clauses of his first discussion in which the possibility of some historical basis was admitted. If present, however, it was a quantité négligeable, the real basis of Mark's idea was in the contemporary popular notion of the conflict between Messiah and the demonic powers. He now adds (*Zeitschr. f. nt. Wiss.* V. 3, S. 173): "But the problem is simply this: how did this unconscions prepossession come into conscious belief? How did recognition of the Christ by the demons come to be what it is in Mark, a conception on which stress and value is laid?" and seems still to think it a sufficient answer to insist upon the predisposition. On the question of the concrete instance which his critics feel is also required to account for the representation as fact, he is still vague. Wellhausen's suggestion (on Mk 1, 25f.) that the ontcry of the demoniacs was originally unintelligible, but later given articulate form according to

---

1 *Das älteste Evangelium.* 2 „Zur Messiaserkenntnis der Dämonen" *Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* V. 3 (1904) S. 169—177.

the notion of the evangelic narrator, is presented in a footnote as "erwägenswert" (S. 174); but the mere assumption (readily admissible) that the victims of the class of diseases in question will have exhibited fear, or at least seemed to bystanders to exhibit fear, in the presence of Jesus, seems to him quite enough of historical basis to account for the representation (S. 174). To Weiss' assertion: "Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte" Wrede replies: "Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): 'Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelten Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte". We also fail to see how the general theory of Mark could have been developed from one actual occurrence *in the absence of a theoretic prepossession.* The legitimacy of Weiss' criticism lies in the fact that the concrete historical occurrence is *also* an indispensable factor, and that Wrede, in his eagerness to demonstrate the presence of "der *Boden* für die Idee dämonischer Messiaserkenntnis" has attached altogether too little importance to the seed which falling into that prepared "Boden" has germinated, grown and reproduced in kind.

We are thus compelled to side with Weiss in the contention that the Markan representations should be spoken of as "Vervielfältigung eines historischen Vorgangs" rather than the product of constructive imagination alone; but we marvel the more at the choice Weiss makes among the Markan passages when selecting an original historischer Vorgang to which the other representations may be supposed to have been assimilated. Only two passages are really open to consideration. The generalization in 3, 11f is so obviously an editorial inference, so purely theoretic, that Wrede certainly can be doing no injustice when he assumes (S. 170) that Weiss would class this passage with 1, 34 as simple "Vervielfältigung". The marvel is in regard to the two remaining passages Mk 1, 24 and 5, 6f. (1) The evidence of assimilation between 1, 24 and 5, 7 is strangely misinterpreted by Weiss (*Ält. Ev.* S. 187) and neglected by Wrede. (2) The outcry of 5, 6f. in the peculiar and highly distinctive narrative of Mk 5, 1—21,[1] presented in independent and in some respects more original and historical form in Mt 8, 28—34, is dismissed off-hand as secondary, in spite of its inde-

[1] Weiss *loc. cit.* Die Schilderung ist keineswegs schematisch.

pendent presentation by an evangelist who refuses to accept the Markan theory of demonic recognition;[1] whereas the colorless reproduction of 1, 24 is treated as the prototype. (3) The all-important evidence of Matthew's omission of this whole incident of the exorcism in the synagogue in Capernaum Mk 1, 23—28 seems to be overlooked by both parties, or at least misunderstood.

(1) It needs no proof that the coincidence of language between Mk 5, 7 and 1, 24 is not fortuitous, and not on the other hand due to any communication, through natural or supernatural agency, between the two victims of mental disease. On the contrary, since to the evangelist the main point of each account is clearly (cf. 1, 34. 3, 11f.) the demonic utterance, the coincidence is so great that a reader occupying the point of view of our Matthew, who rejects the Markan theory, would be apt to regard the two accounts as duplicate versions of the same story. At all events, whether for this or for some other reason, the omission of Mk 1, 23—28 by an evangelist who takes up from Mark every other instance of Jesus' healings without real exception,[2] and has practically nothing to add of his own in the same line, is so extraordinary a phenomenon as to demand our attention as one of the first things to be explained. It cannot fail to be related to the phenomena under (2).

(2) That the attitude of our first evangelist toward the Markan theory of demonic recognition is that of positive rejection, will be immediately apparent from a comparison of the two gospels in the passages in question.

Mk 1, 23—28	Mt *vacat*
Mk 1, 34	Mt *vacat*
Mk 3, 11	Mt *vacat*
Mk 3, 12 ἐπετίμα αὐτοῖς (*sc.* τοῖς πνεύμαcι τοῖς ἀκαθάρτοις) ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήcωcιν.	Mt 12, 16 ἐπετίμα αὐτοῖς (*sc.* τοῖς τεθεραπευμένοις) ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήcωcιν.
Mk 5, 1	Mt 8, 29
Ἔκραξε (sc. τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον; cf. v. 8) λέγων Τί ἐμοὶ καὶ coί, Ἰηcοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίcτου; ὁρκίζω cε τὸν θεόν, μή με βαcανίcῃc.	Ἔκραξαν (sc. οἱ δύο δαιμονιζόμενοι?) λέγοντες Τί ἡμῖν καὶ coί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθεc ὧδε πρὸ καιροῦ βαcανίcαι ἡμᾶc;
Mk 5, 3—6. 8—10	Mt *vacat.*

[1] See below. [2] Matthew's omission of Mk 7, 32—37 and 8, 22—26 is not real but apparent. See Bacon, *Sermon on the Mount*, p. 206—209.

The difference is that in Mark the instance of the Gerasene demoniac is normative (with Mk 5, 6 cf. 3, 11; with 5, 7 cf. 1, 24. 34); whereas in Matthew it is unique, simply a strange incident. The inferences of Mark elsewhere are in Matthew avoided, partly by omission, partly by artful change of expression. In general we have in Matthew a decided reticence on the subject of exorcism, as compared with Marks' effusive elaboration of Jesus' power over the devils (cf. for example Mk 9, 14—29 with Mt 17, 14—20, and Mk 7, 32—37 with Mt 9, 32f., 12, 22; Mk 6, 13 Mt vacat).[1] This is not merely a matter of the habitual abridgment characteristic of this evangelist's treatment of the Markan mighty works, but is to be viewed in the light of the known accusations of collusion with Beelzebub brought against Jesus and his followers, with the marked silence of the Fourth Gospel on this type of mighty works, and with the absence of any allusion to exorcism in the Pauline emunerations of endowments of the Spirit. Is it not apparent that Matthew omits Mk 1, 23—28 because it is the basic passage for the theoretic series Mk 1, 34. 3, 11—12 which he invariably omits or alters, whether he perceived the duplication 1, 24 = 5, 7 or not?[2]

(3) We may say with confidence that if our Matthew's omission of the exorcism in the synagogue of Capernaum, Mk 1, 23—28 is indeed to be thus explained his skepticism has gone too far in throwing out the whole incident. Weiss' plea for the historicity of 1, 24, on the ground that the antecedent and subsequent context prepares for and implies it, is justly applicable to the narrative 1, 23—28 taken as a whole, for "this beginning of his miracles" in Capernaum of Galilee is as psychologically natural and historically credible as that of Jn 2, 1—11 is the reverse; but it is not applicable to verse 24; for, as Wrede shows (*Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* v. 3, S. 171), the special content of the outcry is rather in conflict with the context, where no attention is paid to the extraordinary declaration except by the evangelist. Omit the doublet of 5, 7 and Mk 1, 23—28 is not only credible, but indispensable.

The conclusion is unavoidable that Mk 1, 24 is a theoretic addition of the evangelist on the basis of 5, 7, in line with 1, 34 and 3, 11f. On

[1] Note the remark of J. Weiss *loc. cit.* on the Matthaean form of the story of the Gerasene demoniac: Matthäus hat hier einen rätselhaft kurzen Bericht. The same rätselhafte Kürze is apparent in Mt 17, 14—20.

[2] The question whether he perceived the duplication and was affected by it or not, is involved with that of his curious habit of doubling (*two* demoniacs, 8, 28 ff., *two* blind men 9, 27—31, and 20, 29—34) which seems to be connected with his omission of Markan (supposable) duplicates, Mk 1, 23—28 = 5, 1—20 and 8, 22—26 = 10, 46—52.

the other hand Weiss' objections to the historicity of 5, 7 are unfounded, In 1, 24 it is unaccountable that even a victim of mental derangement should attribute to Jesus this Messianic power. In 5, 1ff., long after Jesus' fame as an exorcist has spread not only through all Galilee, but to "Judaea and Jerusalem, Idumea and beyond Jordan and the regions of Tyre and Sidon" (Mk 3, 7f.), a maniac characterized by the obsession of control by a legion of devils, on seeing approach one in the garb of a rabbi followed by a group of peasant disciples, could not fail to divine that this was the exorcist and prophet of Nazareth and might naturally utter the outcry of Mt 8, 29.

What is said by Weiss (S. 187) on the elaboration of the evangelist in Mk 5, 3—5. 6 (nucleus simply ἀπήντησεν, v. 2; cf. 3, 11) and the explanatory and descriptive additions in verses 8, 9, 10—all wanting in Matthew—is true, and the interest of the evangelist in the evidences of Jesus' power over devils is highly significant, especially when one compares 4, 39 = Mt 8, 26; but all this does not affect verse 7. This verse remains in both forms the central and distinctive feature of the case in hand. All that Weiss brings against it, as "repeating 1, 24 in an improbable situation", "finding occasion only in what the evangelist attaches in a supplement (v. 8)", when rightly understood bears just in the contrary direction; 5, 7 (better Mt 8, 29) is the type, 1, 24 the copy.

The dependence of our form of the story in Mt 8, 28—34 on the Markan parallel is indeed apparent from many superficial touches, to say nothing of the general relation of the gospels. Thus the πολλῶν of verse 30 presupposes the λεγιών of unclean spirits of which otherwise no trace remains. Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς (v. 31) replaces the omitted Mk 5, 8. Γαδαρηνῶν, v. 28, and ἡ πόλις, v. 34, are inexplicable unless the mistake of Mark Γέρασα for Γέρσα (cf. v. 14 εἰς τὴν πόλιν, and ἐν τῇ Δεκαπόλει, v. 20) preceded.[1] But the minute and careful criticism of Professor Weiss' father (*Matthaeusev.* S. 239f., and *Markusev.* S. 170—181) should have already made it manifest that the real original lies back of both, resembling Matthew much more nearly than Mark, and that the verse Mt 8, 29 represents this original, if not exactly (so B. Weiss), at least more exactly than Mk 5, 7.

The foregoing observations have been introduced into the discussion

[1] The argument applies equally if one adopt with Weiss (S. 186, note) Origen's conjecture Γεργεσηνῶν. We prefer with Holtzmann (*Hdkm.*) to fall back on Dr. Thompson's discovery of the hamlet Khersa or Gersa on the Peraean shore, and consider the author of our second gospel to have led Matthew and Luke astray.

of the eminent critics in controversy in the hope of making clearer two points: (1) that Wrede's demonstration of a theory of demonic recognition of the Messiah affecting the accounts of Mark is incomplete without larger allowance for the concrete historic instance; (2) that the historischer Vorgang in question is to be sought not in Mk 1, 24, already treated with suspicion by canonical Matthew, but in the tradition underlying Mt 8, 28—34 = M 5, 1—20. If some element has been contributed toward the ultimate solution, the writer's purpose will be fully attained.

Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Urchristentums.

Von S. A. Fries in Stockholm.

An drei Stellen im vierten Evangelium liest man von dem „Fürsten Welt" (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου):

12, 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου [τούτου], νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] ἐκβληθήσεται ἔξω.

14, 30 οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

16, 11 (ὁ παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον V. 8) περὶ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] κέκριται.

Ein Vergleich dieser Texte mit einander läßt erkennen, daß das Demonstrativum τούτου nicht als ein notwendiger Bestandteil des Begriffes „der Fürst der Welt" anzusehen ist. In 14, 30 gehört dasselbe nicht zum ursprünglichen Text. Es fehlt aber auch an beiden Stellen in 12, 31 u. a. nach dem Cod. Bezae und dem Codex corbeiensis II (Itala) und, nach dem Text des Nonnus Panopolitanus, sowohl in 12, 31 wie in 16, 11. Das Demonstrativum kann demnach nicht diese Welt im Gegensatz zu einer anderen Welt markieren, wie es in dem Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, einer Bezeichnung des Teufels, in der Epistel Ignatii an die Epheser K. 19, der Fall ist. Die Anwendung von αἰών anstatt κόσμος markiert in der Tat die Verschiedenheit in der Bedeutung, die zwischen den beiden Ausdrücken „der Fürst der Welt" und „der Fürst dieser Zeit" herrscht. Wollte man die beiden Titel in hebräischer Sprache wiedergeben, so muß ἄρχων τοῦ κόσμου mit שַׂר הָעוֹלָם und ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου mit שַׂר הָעוֹלָם הַזֶּה übersetzt werden, welch letzterer Ausdruck uns von der Terminologie der jüdischen Apokalyptik bekannt ist: הָעוֹלָם הַזֶּה = das gegenwärtige Zeitalter im Gegensatz zu הָעוֹלָם הַבָּא = die künftige (messianische) Zeitepoche. In dem Ausdruck שַׂר הָעוֹלָם wiederum bedeutet העולם die Welt in ihrer Gesamt-

heit. Aber sowohl העולם wie dessen griechische Übersetzung κόςμος im vierten Evangelium geben häufig nur „die Mehrheit, die Menge, das große Ganze gegenüber dem einzelnen Individuum" an z. B. 12, 19; 18, 20,[1] ja die Juden scheinen geradezu mit „die Welt" identifiziert zu werden z. B. in 7, 4. Dies ist auch weniger zu verwundern, weil nach ihrer Meinung Judäa und Jerusalem im Mittelpunkt der Welt lagen (Hes. 5, 5; Jub. 8, 19), und nur sie selbst den Namen Menschen verdienten.[2]

Nahe verwandt und sachlich identisch mit ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ist sowohl der im Barnabas-Briefe K. 18 erwähnte ἄρχων τοῦ καιροῦ ἀνομίας als auch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2. Cor. 4, 4, womit die in Eph. 2, 2 angewendete Bezeichnung für Teufel ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος verglichen werden kann, dessen Einfluß — nach dem Kontext — sich als der Geist geltend macht, der in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist.

Mit diesem „Fürsten" der Gesetzlosigkeit und „Gott" ist indessen „der Fürst der Welt" nicht identisch. Der Sprachgebrauch gewährt, wie wir gesehen haben, keinen Beweis für diese Annahme, eher umgekehrt. Dessenungeachtet ist die exegetische Wissenschaft, soweit ich sie habe zurück verfolgen können, von der Annahme ausgegangen, daß „der Fürst der Welt" mit dem Teufel identisch ist. Schon Origenes, der in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium freilich keine dieser Stellen direkt behandelt hat — der Kommentar erstreckt sich übrigens nur bis zum dreizehnten Kapitel (inkl.) — aber an einigen Stellen 12, 31 und 14, 30 (nicht 16, 11) zitiert,[3] identifiziert ersichtlich ἄρχων τοῦ κόςμου (τούτου) mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος, ὁ τύραννος und ὁ διάβολος. Und so geht es fort durch die ganze exegetische Literatur hindurch. Man findet dieselbe Deutung sowohl bei Chrysostomus, Augustinus, Luther und Grotius wie bei unseren heutigen exegetischen Verfassern.[4] Die letzteren haben auch versucht ihrer Auslegung dadurch Stützpunkt

[1] Delff, Das vierte Evangelium, 1890, 21.

[2] Vgl. Hallenberg, Historiska anmärkningar till Uppenbarelseboken 1800, I, 262; III, 36. Lightfoot, Horae hebraicae etc. 78. Die Samariter haben natürlich eine andere Auffassung von העולם gehabt. Vgl. Joh. 4, 42.

[3] Bei der Behandlung von Joh. 8, 24, 46, 49 und in ein paar Catenenfragmenten zu 12, 31. Ich zitiere nach Preuschens Edition vom Jahre 1903 und zwar an der Hand des Registers.

[4] Eine scheinbare Ausnahme bildet die Auffassung Kreyenbühls in „Das Evangelium der Wahrheit", 1900, 666. Nach dieser handelt es sich nicht um den Teufel, sondern um den Tod, der als der König des Schreckens die Welt regiert. Indessen ist die Bezeichnung „der Fürst der Welt" als ein Epitheton zu dem personifizierten Tod (Ap. 6, 8) unbekannt sowohl in christlichen wie in jüdischen Texten aus jenen Zeiten.

zu verschaffen, daß sie zu jüdischen Quellen zurückgingen. Dies ist der Fall sowohl bei denjenigen, die in dem Verfasser des vierten Evangeliums einen palästinensischen Juden sehen wie z. B. Bernhard Weiß, als auch mit denen, die in ihm einen philosophierenden Hellenen entdeckt zu haben glauben wie z. B. Heinrich Holtzmann. Ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ist identisch mit שַׂר הָעוֹלָם, nach Weiß auf Grund von Eisenmengers im Jahre 1711 herausgegebenen „Entdecktem Judentum" I, 647 ff. wo angegeben sein soll, es bedeute den Teufel. Dieser Hinweis ist irrig, nicht nur in Bezug auf die Angabe der Stelle selbst in Eisenmengers Werk — anstatt 647 ff. ist zu lesen 820 ff. — sondern auch in rein sachlicher Hinsicht. Sammael oder der Teufel hat wohl den Titel Fürst Esaus, Fürst Edoms, Fürst Amaleks, Fürst Roms usw., nirgends aber wird שַׂר הָעוֹלָם, der Fürst der Welt, als eine Bezeichnung des Teufels erwähnt. Dagegen wird nach Eisenmenger Gott selbst „der Fürst der Welt" genannt (siehe spez. Seite 838 f.).

Ebenso verhält es sich mit der Stelle aus Midrasch Schemoth Rabba, die Prof. Schlatter in seinem sehr verdienstvollen Buch „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten" (1902) als Stütze für die Auffassung anführt, daß שַׂר הָעוֹלָם den Fürsten der Dämonen bezeichnen sollte. Denn der ganze Zusammenhang zeigt, daß es sich nicht um den Teufel handelt, sondern um Gott selbst. Ich zitiere die Stelle nach Wünsches Übersetzung (1882): „Und der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen. Das steht auch Hiob 31, 14: Und was werde ich tun, wenn Gott sich erhebt? und wenn er strafte, was ihm antworten? Wer hat diesen Vers gesagt? Der Schutzherr der Welt (שַׂר הָעוֹלָם), obgleich Hiob es über sich gesagt hat; und so werden auch einst alle Weltbewohner sprechen. So finden wir auch, daß das Geschlecht der Flut im Sitzen gerichtet worden ist, wie es heißt Ps. 29, 10: Der Ewige saß bei der Flut. Und was steht dann von ihnen? Gen. 7, 23: „So ward vertilgt jegliches Wesen. Aber die Ägypter richtete er beim Vorübergehen, wie es heißt: Der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen". Dieses ganz haggadische Raisonnement will dartun, daß die Menschen nicht bestehen können im Gericht, wenn der Ewige sich erhebt, da sie nicht bestehen konnten, als er saß bei der

---

Hierzu kommt, daß der Tod nach Weish. 2, 24 (vgl. Pirke R. Eliezer 13, 32) das Werk des Teufels ist, und Sammael-Satan mit dem Todesengel identifiziert wird nach dem häufig vorkommenden Satz: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, 1866, 66, 69. Vgl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 159 ff.

Verkündigung des Gerichts über die in der großen Flut Umgekommenen, und als er vorüberging als das Gericht über die Erstgeburt der Ägypter gehalten wurde. Diese Ansicht von dem Furchtbaren in dem Gericht des Ewigen, wenn er sich erhebt, wird durch das Zitat aus Hiob 31, 14 bewiesen. Denn obwohl diese Worte von Hiob ausgesprochen worden sind, ist es doch im Grunde שַׂר הָעוֹלָם d. h. Gott (nicht der Teufel!) der sie der jüdischen Inspirationslehre zufolge durch Hiob gesagt haben muß. Auf Grund dieses ihres göttlichen Ursprunges lassen sie eine solche Schlußfolgerung, wie die vorstehende zu.

In seinem klassischen Werk „Das Jahrhundert des Heils" I, 1838, 401 f. hat Gfrörer im Anschluß an die traditionelle Deutung vom „Fürsten der Welt" im vierten Evangelium keinen anderen Stützpunkt aus jüdischen Schriften für diese Identifikation anführen können als einen Satz aus der Asc. Jes. IV, 2: Berial (= Belial) magnus angelus, rex hujus mundi, quem possedit a tempore primae collationis. Hier hat Berial oder Sammael den Titel rex mundi. Obwohl er nicht identisch ist mit dem „Fürsten der Welt" — nach Levys Lexikon zu urteilen hat שַׂר niemals die Bedeutung von König — will ich doch kein besonderes Gewicht hierauf legen, weil dieselbe Schrift an einer anderen, von Gfrörer nicht zitierten Stelle (X, 28) den Teufel den „Fürsten dieser Welt" nennt. Das Vorkommen dieser Titel in den nun angeführten Stellen in Asc. Jes. ist doch für die Beantwortung der Frage, ob die Juden den Teufel den „Fürsten der Welt" nannten, ohne Bedeutung, weil sie zu den im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. zu der ursprünglich jüdischen Schrift hinzugefügten christlichen Partien gehören. Und wie wir bereits aus dem Kommentar des Origenes gesehen haben, hatte man in der griechischen Christenheit den „Fürsten der Welt" mit dem Teufel identifiziert. Es ist auch charakteristisch, daß in dem jüdischen Teil von Asc. Jes. an einer Stelle (II, 4) von Beliar als „dem Fürsten der Ungerechtigkeit" gesprochen wird, von dem es freilich heißt, er beherrsche die Welt, dem aber doch nicht der Titel „Fürst der Welt" zuerkannt wird.

An ähnlicher Schwäche in der Beweiskraft leidet auch der Stützpunkt des gelehrten schwedischen Talmudkenners Hallenberg für die Identifikation des „Fürsten der Welt" mit dem Teufel. Auf Seite 457 im dritten Teil seines klassischen Werkes „Historiska anmärkningar öfver Uppenbarelseboken" (Historische Anmerkungen über das Buch der Offenbarung), Stockholm, 1800, zitiert er aus dem mutmaßlich im 13. Jahrh. zusammengestellten haggadischen Sammelwerk Jalkut Schimoni folgenden Satz: Adjuravit Principem mundi per nomen et exaltavit

Hierosolymam eamque in aëre suspendit. Hallenberg meint, adjuravit Principem mundi bedeute, daß der Ewige den Teufel beschwor und dadurch dessen Gewalt lähmte. Aber die richtige Bedeutung ist offenbar die, daß der Ewige bei dem Namen „Fürst der Welt", d. h. sich selbst, schwor, weil dies, wie oben gezeigt wurde, eine Bezeichnung von Gott, oder, wie wir sehen werden, auch von Mitatron, dem „alter ego" des Ewigen ist. Und daß Gott bei sich selber schwört, wissen wir schon aus Jes. 45, 23.

Soweit ich von dem Sprachgebrauch in den jüdischen Schriften habe Kenntnis nehmen können, ist kein Beweis dafür vorhanden, daß der Teufel jemals „Fürst der Welt" genannt worden ist. Wenn dies wirklich der Fall war, müßte wohl Lightfoot in seinen Horae hebraicae et talmudicae (spez. Seite 1088f.) irgendwelche Aufklärung gegeben haben. Aber eine solche fehlt. Und sicher mit Recht. Denn einer unserer tüchtigsten jetzt lebenden Talmud-Kenner Prof. G. Klein in Stockholm hat mir versichert, daß der Ausdruck „Fürst der Welt" als Bezeichnung des Teufels in der jüdischen Literatur ihm unbekannt sei.

Wie bereits zuvor angedeutet wurde, kommt auch in den Schriften des Neuen Testaments — abgesehen von der Bedeutung der jetzt in Rede stehenden Stellen im Johannes-Evangelium — „Fürst der Welt" als ein Titel des Herren der Dämonen nicht vor. In den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt. 4, Lk. 4) wird er freilich dargestellt als der, der „alle Reiche der Welt" (der Erde) „und ihre Herrlichkeit" besitzt, aber er wird doch nicht der „Fürst der Welt" genannt, noch weniger räumt ihm Jesus diese Würde ein.

„Fürst der Welt" (שַׂר הָעוֹלָם) ist demnach ein Titel, der nach den nun angeführten Zeugnissen sowohl aus der jüdischen als der urchristlichen Literatur Gott selbst zusteht. Indessen wird derselbe in jüdischen Schriften noch einem Wesen zuerkannt: dem Mitatron (מִיטַטְרוֹן) oder Metatron (מְטַטְרוֹן), mit welchen Namen auch Mitator (מִיטָטוֹר) oder Metator (מְטָטוֹר) identisch anzusehen sein dürften. Es sei schon hier als eine Möglichkeit hingestellt, daß mit „Fürst der Welt" im vierten Evangelium eben dieses Geisteswesen gemeint ist. Diese Möglichkeit besteht offenbar, selbst wenn der Fürst der Welt als ein Beiname des Teufels in einer jüdischen Schrift aufgetrieben werden würde.

Bevor ich indessen näher auf diese Frage eingehe, werde ich kurz angeben, was die jüdische Theologie über den Mitatron lehrte.[1]

[1] Hauptsächlich nach Weber, Jüdische Theologie, 1897, 163f., 177ff.; Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 1838, 319ff.; Cassel, Artikel „Juden" in Ersch u. Grubers

Inmitten des siebenten Himmels befindet sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste im Himmel. Eine Wolkenhülle macht diese Wohnung Gottes für Aller Blicke unsichtbar und keiner hat Zutritt zu Gott selbst. Die Gerechten können indessen stets, und dienende Engel auf Befehl draußen vor der Wolkenhülle (פַּרְגּוֹד) die Stimme Gottes hören, aber ein direkter Umgang mit ihm ist niemandem gestattet. Nur Mitatron ist berechtigt im göttlichen Gemach Platz zu nehmen um hier mit Gott zu reden. Er selbst ist daher auch identisch mit der Stimme Gottes (קוֹל אֱלֹהִים). Dieses Recht hindert doch nicht, daß Gott sich an einen Ort zurückziehen kann, wohin nicht einmal Mitatron kommen darf.[1] Mitatron ist freilich ein von Gott erschaffenes Wesen, aber es gibt eine Tendenz ihn zu einem präexistierenden Wesen zu machen. In jedem Falle wird er mit Henoch identifiziert, in welchem auch der Messias präexistiert haben sollte. Wie dieser, hat er das Gericht Gottes über das Geschlecht verkündigt, das durch die Flut zu Grunde gehen sollte. Auch mit Josua (Jesus) und Elias wird er in gewissem Sinne für identisch angesehen; er ist Vorreiter und Raumbereiter, der der ordnet und der der anschafft. Eine Identifikation mit dem Engel Michael ist auch angedeutet, wie man gleichfalls Spuren von Koordination mit anderen Engeln findet. Wie diese wird er der Bote Gottes genannt. Indessen steht Mitatron hoch über allen anderen Zwischenwesen. Er ist nicht nur „der große Schreiber", der Sekretär Gottes, sondern er ist auch der „Tröster" Gottes, wenn der Allmächtige einer solchen Hülfe bedürftig ist. In seiner Eigenschaft als Vertrauter Gottes wird er שַׂר הַפָּנִים „der Fürst des Antlitzes", oder „der Fürst, der in der Wohnung Gottes sitzet", genannt. Wir entnehmen hieraus, daß Mitatron in der Tat als ein anderer Name für den „Engel des Antlitzes Gottes" oder den „Engel des Herrn" anzusehen ist, von welchem an mehreren Stellen im Alten Testament die Rede ist, und der hier als geradezu identisch mit Gott selbst in Rede und Handlung dargestellt wird (z. B. Jes. 63, 9[2] [vgl. Ex. 33, 14]; Ex. 3, 2ff.; 23, 21ff.; Gen. 16, 10; 22, 15f.). In ganz speziellem Sinne vertritt auch Mitatron Gott. In Sanh. 38b fragt man mit Rücksicht auf die Worte in Ex. 24, 1: Gott sprach zu Mose: Steige herauf zu dem Herrn! Warum sagt Gott

Allg. Enc. der Wissenschaften und Künste, 27 T. 40 und Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie 1866, 36—42.

[1] Thren. Midr. R. „Einleitung der Schriftgelehrten" S. 26 in Wünsche's Übersetzung 1881.

[2] Ob die Lesart an und für sich richtig ist, kann ungewiß sein (vgl. LXX), aber sie fand sich auf jeden Fall zur Zeit Jesu. Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1882, 59.

nicht: Steige herauf zu mir? Antwort: Es ist Mitatron, zu dem er hinaufsteigen soll, sein Name ist wie der Name seines Herrn. Zu Mitatron kommen ist zu Gott selbst kommen, ihn sehen ist Gott sehen. „Mein Name ist in ihm" heißt es in Ex. 23, 21. Diese Stelle wird auf Mitatron angewendet, dessen Name nach seinem Zahlenwerte unter der Form מטטרון = 314 ist, was dem Werte von שדי = dem Allmächtigen entspricht. Er repräsentiert Gott in dem Maße, daß er seine Tätigkeit nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel übernehmen kann. Daher trägt er auch wie Gott den Namen „Fürst der Welt" (שַׂר הָעוֹלָם Chullin 60ª; Jebamoth 16ᵇ) oder bisweilen „Engel der Welt". Zu den Aufgaben Mitatrons gehört auch seine Mittlerschaft für Israel, wobei nicht vergessen werden darf, daß הָעוֹלָם häufig eigentlich nur dieses Volk[1] bezeichnet. Sein Titel ist daher insofern identisch mit dem des Erzengels Michael in Dan. 10, 21 (שַׂרְכֶם) und in 12, 1 (הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ). und das nämliche Geisteswesen ist sicherlich gemeint in Jos. 5, 14 (שַׂר־צְבָא יְהוָה). In der Eigenschaft eines Mittlers Israels bei Gott zeichnet er dessen Verdienste auf und tritt in versöhnender und fürbittender Weise für das Volk ein, wenn dieses sich wider seinen Gott versündigt hat. Er nimmt auch die Gebete Israels entgegen und man schwört bei seinem heiligen Namen.[2]

Was den Namen Mitatron selbst anbelangt, so haben freilich schon jüdische Gelehrte gewisse Ableitungsvorschläge gegeben, die jedoch keiner eigentlichen Aufmerksamkeit wert sind. Elias Levita leitet ihn von dem lateinischen Metator ab, und wenn auch eine Entlehnung aus dieser Sprache zur Not die Form מטטור erklären kann, läßt sie uns bei der Erklärung der anderen Formen im Stiche. Denn in ihnen tritt sicher eine ältere und ursprünglichere Art der Aussprache hervor. Wenig besser ist es mit den Derivationen bestellt, welche wohl dieser Aussprache Rechnung tragen, deren Ursprung aber in Zusammensetzungen mit den griechischen Wörtern μετά, θρόνος und τύραννος suchen. Mit Recht bemerkt Kohut hierüber in seiner Abhandlung „Über die jüdische Angelo-

[1] In Thr. Midrasch R. (Wünsches Übersetzung, S. 26) werden Abraham, Isaak, Jakob die „Väter der Welt" genannt. Es ist bezeichnend für das Selbstbewußtsein der Juden die eigentliche Welt zu sein, daß die Erzväter als „Väter der Welt" sogar in Bezug auf den ganzen Kosmos bezeichnet werden.

[2] Die letzten Angaben, der Sache nach übereinstimmend mit dem was man sonst vom Mitatron weiß, sind aus einer 1865 in Lemberg herausgegebenen hebräischen Schrift von einem Isak Meier mit dem Titel "Sepher hacheschek" entnommen. Nach Angabe des Herausgebers entnahm er den Text einem sehr alten in Jerusalem gefundenen Manuskripte. Das Vorhandensein solcher Manuskripte ist nach dem Funde des hebräischen Textes des Sirachbuches keineswegs zu bezweifeln.

logie und Dämonologie, 1866, 39: „Also waren die babylonischen (?) Gesetzeslehrer Schöpfer neuer, in genannter Zusammenstellung selbst im Griechischen nicht vorhandener Terme!“ Zweifelsohne ist Kohut in diesem Punkte glücklicher gewesen als in den meisten seiner anderen etymologischen Konjekturen, wenn er in Übereinstimmung mit Schmieder, Jellinek, Nork und Movers Mitatron, oder wie er das Wort schreibt, Mittron, mit dem parsischen Götternamen Mithra zusammenstellt. Betrachtet man ן — als Wortbildungsaffix, so kann sehr wohl, wie Kohut annimmt, die ursprüngliche Aussprache מִיתְמָךְ(א)ן gewesen sein. Die Form מְטַטְרוֹן ist daher nicht als eine defektiv geschriebene anzusehen, sondern eher entstanden um die Identifikation mit שַׁדַּי (vgl. oben) zuwegezubringen. Die beiden anderen Formen dürften zunächst als Resultate von nachlässiger Sprech- oder Schreibweise anzusehen sein.

Mit der Aussprachefrage mag es sich nun verhalten wie es will, wichtiger ist es die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines Einflusses auf den Mitatron-Namen und die Mitatron-Lehre vom Mithra-Namen und Mithra-Kultus in Persien von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Für diejenigen, die in Kohuts, Staves[1] und Böklens[2] Arbeiten die sicheren Beweise für einen starken persischen Einfluß auf die jüdische Religion sehen, gibt es sicher keine große Schwierigkeiten zu überwinden bei der Annahme eines Zusammenhanges zwischen Mithra und Mitatron. Wer aber in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten die Kritik, die gegen die Meinungen dieser Gelehrten z. B. von Grünbaum[3] und Söderblom[4] gerichtet worden ist, wohl begründet und im großen ganzen zum Nachteil für den behaupteten Einfluß des Parsismus auf das Judentum entscheidend findet, für den ist die Sache keineswegs so leicht entschieden. Das Problem von den Berührungspunkten des Parsismus

1 Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898.

2 Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902.

3 „Jedenfalls waren innerhalb des Judentumes Elemente genug vorhanden um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen und hatte man nicht nötig diese dem Parsismus zu entlehnen — — — — — Überhaupt ist die jüdische Angelologie nicht von außen gekommen, sie war ein Produkt einer inneren Entwicklung.“ S. 256, 257 in Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft, XXI. (1877). Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892, 150: „Auf beiden Seiten (im Judentum wie im Parsismus) findet sich eine in sich geschlossene einheitliche Entwicklung; Entlehnungen sind nur in einzelnen Zügen nebensächlicher Art denkbar,“ und ein so gründlicher Kenner der Geschichte der alten orientalischen Völker wie E. Meyer äußert in Geschichte des Altertums, III, § 113, Anm. (S. 189): „Überhaupt ist irgendwelche tiefere Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus nicht nachweisbar, wie gerade das Buch von E. Stave über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898, beweist“ (!).

4 La vie future, 1900, 301 ff.

mit dem Judentum ist sicher äußerst verwickelter und subtiler Art. Hierfür wird nach meiner Idee gerade die Frage von Mitatron uns ein signifikantes und, methodisch gesehen, höchst lehrreiches Beispiel geben.

Grünbaum spricht in seiner Abhandlung (S. 268 f.) von dem Verbote bei den Juden gegen das Studium der Schriften der „Magier" und der „Chaldäer". Dieses Verbot setzt indessen voraus, daß diese Literaturerzeugnisse dort nicht unbekannt waren, und in Sanhedrin 97b wird sogar ein Fall erwähnt, wo man sich auf eine apokalyptische Schrift berufen hat, die, verfaßt in assyrischer (syrischer?) Sprache, in „persischen Schätzen" zu finden gewesen sein soll. Die im Zusammenhang damit gegebenen chronologischen Daten scheinen den „Fund" (ob wirklich oder erdichtet, mag dahingestellt bleiben) auf das 5. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen. In das 3. Jahrhundert werden wir geführt in dem charakteristischen Wortwechsel zwischen R. Areka und R. Samuel, von denen ersterer der Meinung war, daß der, der ein Wort von einem Magier erlernte, des Todes schuldig sei, der letztere aber meinte, daß man von derartigen Lehren wohl Kenntnis nehmen dürfe, um sich selbst Einblick zu verschaffen und andere unterweisen (להבין ולהורות) (sc. um die Ketzerei zu vermeiden) zu können, nicht aber um sich dieselben praktisch anzueignen (לעשות), also natürlich ebensowenig ihnen einen integrierenden Bestandteil in der jüdischen Religion zu geben. Große Neigung hierzu dürfte gerade in jenen Zeiten, wo die Dynastie der Sassaniden die Juden ihrer Religion wegen auf das grausamste verfolgten, wahrlich nicht vorhanden gewesen sein. Kein Wunder da, daß jüdische Schriftgelehrte so weit entfernt davon waren irgendwelche Weisheit aus den Schriften der Magier einholen zu wollen, daß sie im Gegenteil das wenige was sie wußten lächerlich machten. Kohut gibt hierfür S. 65 ein illustrierendes Beispiel. Dieser Gelehrte erinnert ferner (S. 41—42) an R. Elischa ben Abujja (2. Jahrh. n. Chr.), der in Chag. 15a eine Äußerung über Mitatron hat, daß dieser tatsächlich mit den Lehren des Parsismus vertraut war und zwar in solchem Grade, daß er aus diesen das Judentum ableiten wollte, eine Ansicht, die ihm von Seiten des orthodoxen Judentumes einen Ketzernamen Acher (אחר) zuzog. Dieser selbst hatte vor seiner Beschäftigung mit ketzerischen Schriften keinen Gedanken an einen fremden Einfluß auf das Judentum. Nur die Ähnlichkeit scheint seine Verwunderung erregt zu haben. Aber diese und ähnliche jedenfalls recht vereinzelten Erscheinungen aus verschiedenen Zeiten beweisen nicht viel für die Verhältnisse im „neutestamentlichen Zeitalter" überhaupt, und können ebenso wenig die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus bezeugen, wie

das Vorhandensein einer Menge griechischer Wörter in der Talmud-Literatur von einem tieferen Einfluß von griechischem Denken würde können zeugen als das tatsächliche Vorhandensein selbst von entlehnten Wörtern, die jüdische Gelehrte in gleicher Weise aufnahmen, wie heutzutage Massen von Wörtern aus fremden Sprachen importiert werden um den Mangel wortärmerer Sprachen, wie dies gerade die hebräische Sprache gewesen zu sein scheint, zu ergänzen. Ebensowenig dürfen wir, wenn es sich um das Verhältnis des Judentums zum Parsismus wie auch zu anderen Religionen handelt, vergessen, daß es beim Judentum eine Tendenz gab, heidnische Namen, Mythen, Gebräuche etc. speziell folkloristischer Art, mit entsprechenden jüdischen kombinieren zu wollen und daß die Ähnlichkeiten, wo sie nicht rein zufällig sind, mit dieser Tatsache vor Augen erklärt werden müssen. Grünbaum hat in seiner erwähnten Abhandlung zahlreiche Beispiele hierfür gegeben, kann daher aber auch mit Recht das Urteil aussprechen, daß Entlehnungen von Engel- und Dämonennamen aus Persien nur „vereinzelt" und „dabei höchst erzwungen" (S. 272) vorkommen. „Man wird überall finden, daß Mystiker für ihre dunkeln oder unsinnigen Einfälle vorzugsweise fremde, volltönende Worte wählen," sagt Gfrörer mit Recht.[1] Wenn wir in Tob 3,8 einen Dämonen-Namen Asmodeus antreffen, welcher gemeinhin mit dem persischen Aêshma daeva identifiziert wird, so kann erstens dieser Name keineswegs mit Sicherheit etymologisch mit dem jüdischen Dämonen-Namen אַשְׁמְדַי identifiziert werden,[2] und zweitens dürfte er durch einen reinen Zufall aus dem Parsismus in die jüdische Literatur hineingekommen sein, weil er möglicherweise zu der Form der ursprünglich babylonischen Achikar-Legende gehörte, die durch das Tobiasbuch bei den Juden bekannt wurde. Von ähnlicher Beschaffenheit dürfte der Einfluß auf die jüdische Religion sein, der sich durch die vielleicht auf persische Motive zum Teil zurückzuführende Kombination der Esther-Haman-Vasthi Legende im Estherbuch mit dem Purimfest, dessen Ursprung höchst ungewiß ist, bei im Übrigen rein jüdischer Bearbeitung, bemerkbar machte.

Wir dürfen nämlich nicht vergessen teils, daß Kultur- und Handelseinfluß noch bei weitem nicht dasselbe ist wie Religionseinfluß, teils daß es auch eine Logik der Religionen gibt, welche aus innerer Notwendigkeit bei weit getrennten Religionen völlig gleichartige Erscheinungen hervorruft. Und auch diese äußerlich gleichartigen Erscheinungen können in der Tat ihrem Ursprung und Wesen nach weit von einander getrennt sein.

[1] A. A. I, S. 323.

[2] Siehe Grünbaum, ZDMG, 1877, 216.

Zieht man die nun angeführten Verhältnisse und Gesichtspunkte in Betracht, so tritt als eine diskutierbare Möglichkeit hervor, daß das Judentum, das proprio motu den eigentlichen Inhalt der Mitatronlehre mit dem Ausgangspunkt in der Vorstellung von Jahves Engel im A. T. ausgebildet hat, doch mit Rücksicht auf das Bedürfnis eines besonderen Namens für dieses Wesen, das „alter ego" Jahves, sich des Mithra-Namens bedient hat, teils weil große Ähnlichkeiten vorhanden waren zwischen dem namenlosen jüdischen Zwischenwesen und Mithra, teils weil die Juden aus dem apologetischen Interesse für ihre Religion danach trachteten durch eine solche Namensentlehnung zu beweisen, daß ihre Religion die Schöpfungen der heidnischen Weisheit in sich faßte.[1] Und gerade der Mithraname scheint zur Identifikation mit anderen Gottheiten eingeladen zu haben. Die Geschichte des Mithrakultus bietet in dieser Hinsicht zahlreiche Beispiele mit Rücksicht auf griechische, römische und keltische Götterwesen.[2]

Fassen wir nun die allgemeine Möglichkeit eines Kontaktes zwischen Judentum und Mithrakultus ins Auge, so läßt sich zunächst konstatieren, daß ein solcher nicht nur denkbar, sondern geradezu unvermeidlich ist in der griechisch-römischen Kulturwelt in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein solcher Kontakt bereits im ersten christlichen Jahrhundert, ja selbst noch früher stattgefunden hat. Der Mithrakultus war schon unter den Achämäniden, d. h. in der Zeit als das jüdische Volk unter persischer Oberhoheit war, in Kleinasien vorgedrungen. Die von Pompejus besiegten Seeräuber Ciliciens sollen Mithraverehrer gewesen sein, und König Antiochus von Kommagene (69—34 v. Chr.) hat sich auf seinem hinterlassenen großartigen Monument als Mithragläubiger bekannt. In Sidon, demnach dicht an der Grenze von Palästina, befand sich sogar ein Mithraheiligtum. Bedenkt man nun, daß die Juden schon durch die persischen Statthalter und deren Gefolge von den Hauptzügen der Mithralehre haben Kenntnis erhalten können, daß auf jeden Fall Jerusalem zu Jesu Zeit eine Synagoge für Juden aus Asien (d. h. Mysien, Lydien und Carien) und Cilicien besaß, in welchen Gegenden der Mithrakultus große Verbreitung gewonnen hatte, worüber die Juden von dort nicht in Unkenntnis sein konnten, sowie daß Religionsgespräche über fremde Religionen von der Zeit Herodes des Großen her recht gewöhnlich wurden,[3] so läßt sich die Möglichkeit

1 Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes etc., III, 412 ff.
2 Siehe Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903, 12, 16, 32, 48, 64, 72, 83 f., 133.
3 Hamburger, Realencyklopädie, II, 1065. Act. 6, 9 ff.

nicht abweisen, daß der Mitatronname schon zu Jesu Zeit einem Wesen beigelegt worden sei, dessen Stellung zu Jahve und Israel schon zuvor festgestellt war innerhalb der jüdischen Religion. „Der Engel des Antlitzes Jahves" kann auf jeden Fall schon jetzt „der Fürst der Welt" genannt worden sein, selbst wenn er noch nicht mit Michael identifiziert oder nach dem Sonnengott Mithra benannt worden war.

Es waren indessen so große sachliche Ähnlichkeiten zwischen dem persischen Mithra und dem jüdischen שַׂר הָעוֹלָם vorhanden, daß eine Kenntnis von ihnen beiden unbedingt einen Vergleich veranlassen würde, der zu einer Art von Identifikation führen mußte.

Gerade wie die Lehren des Mithrakultus geheim waren, so gehörten auch die Gedanken und Ideen, die mit der Idee vom „Fürsten der Welt" verknüpft wurden, zu den Lehrgebilden, die die Mysterien der Schriftgelehrsamkeit bildeten. Mit dem Mithrakultus scheint die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele in der Ekstase verbunden gewesen zu sein.[1] Das gleiche dürfte mit der Mitatronlehre der Fall sein, falls dieses Wesen mit dem Engel identisch ist, der in Ascensio Jesajae den Propheten auf seiner ekstatischen Himmelsreise begleitet, und ihn dabei bis in die Wohnung Gottes hinein führt.[2] Gerade wie Mithra, häufig „der Herr der Länder" genannt, wird der „Fürst der Welt" als Jüngling (נַעַר) und als der Botschafter Gottes dargestellt, beide fungieren wie eine Art Schiedsrichter über die Toten. Ahuramazda hat Mithra eingesetzt, die ganze bewegliche Welt zu hüten und zu bewahren, gerade wie Jahve den Engel seines Antlitzes als „Fürsten der Welt" fungieren und sein Volk Israel leiten läßt. In der Person Henochs ist dieser mit der großen Flut, als einer Folge der Bosheit der Gottessöhne in Verbindung gebracht worden; die Lehren des Mithra-Kultus wußten auch von der großen Flut zu berichten, die über die Erde dahingegangen war. Wie der „Fürst der Welt" Gebete und heilige Eide entgegennimmt, so schwört man auch bei Mithra als dem allwissenden Gott der Wahrheit. Mithra ist wie der „Fürst der Welt" sowohl der „Mittler" (μεσίτης) der Getreuen, als der „alter ego" Ahuramazdas, denn, heißt es, Ahuramazda hat ihn ebenso groß gemacht wie sich selbst. Es ist sehr wohl anzunehmen, daß noch mehr Ähnlichkeiten vorhanden gewesen sind, aber wir sind leider in vielen Stücken ebenso unvollständig unterrichtet über die Mithra-

[1] Vgl. Cumont, 122. Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 164ff.

[2] In Asc. Jes. figuriert ein Engel aus dem 7. Himmel mit größerer Herrlichkeit als der Ekstasen-Engel. Er scheint die himmlischen Bücher zu führen, gerade wie Mitatron. Vielleicht ist dieses Wesen auf zwei Engel verteilt.

wie über die Mitatron-Lehren.[1] In den Mithra-Kultus war auch ein heiliges Mahl mit Brot und Wein einbegriffen. Da die Mitatronidee in mehrfacher Hinsicht gewisse Ähnlichkeiten mit der Messiasidee[2] darbietet, ist es nicht undenkbar, daß in der Vorstellung von dem großen messianischen Mahle eine Übereinstimmung mit der Mithralehre zu finden ist.

Alle diese Übereinstimmungen brauchen indessen in keiner Weise als Entlehnungen von Seiten des Judentums aus dem Parsismus angesehen zu werden. Die Ekstase ist ja von alters her bekannt bei den Propheten, die Weisheit wird in Spr. 8, 30 als ein Kind bei Gott angesehen, der Mittlergedanke tritt hervor z. B. in Jer 15, 1; (Gal 3, 19f.), die Flutsage ist bei den Hebräern wenigstens ebenso selbständig wie in der Mithralegende, Gott schwört bei sich selbst im AT, und der Engel seines Antlitzes, in welchem sein Name ist, hat ja als Grundlage für die ganze Mitatronlehre gedient usw. Aber gerade diese schlagenden Ähnlichkeiten konnten dazu Anlaß geben, sogar ohne daß man es eigentlich gewahr wurde, den heiligen Namen Mithras auf den „Fürsten der Welt" zu übertragen.

Die Frage ist nun die, ob ἄρχων τοῦ κόσμου im vierten Evangelium mit dem שַׂר הָעוֹלָם der jüdischen Theologie identisch ist. Es ist für die Erforschung hiervon an und für sich von untergeordneter Bedeutung, ob der Verfasser ein hellenischer Philosoph oder ein palästinensicher Jude, ein unmittelbarer Jünger Jesu oder jemand anders ist. Die Hauptsache ist, festzustellen, ob die Gedankenwelt des Evangeliums die alexandrinische Gnosis oder die jüdische Theologie ist.

Daß das Evangelium selbst seine Berichte über Jesu „Zeichen" d. h. Wunder-, Voraussagungs- und Andeutungs-Zeichen für die messianische Würde Jesu (20, 31), innerhalb des Horizontes von Palästina stellen will, ist klar, wie auch daß es große Vertrautheit nicht nur mit palästinensischen Orten und Gebräuchen sondern auch mit jüdischen Theologumena zeigt. Solche treten uns schon entgegen in dem Namen Messias (1, 41; 4, 25) und dessen mannigfachen Äquivalenten z.B. Lamm Gottes (1, 29. 36), Bräutigam (3, 29), Prophet (6, 14), Licht der Welt (8, 12), Hirte (10, 11); in der Lehre vom Essen des Fleisches des Messias (6), und dem messianischen Weinstock (15, 1), und den Eigenschaften, die dem Messias

[1] Die obigen Angaben über Mithra sind im wesentlichen entnommen aus dem 1903 erschienenen Werke Cumonts: Die Mysterien des Mithra.

[2] Vergl. Rydberg, Biblens lära om Kristus (Die Lehre der Bibel über Christus), 6. Aufl. 1897, 58ff. Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890, 41.

beigelegt werden z. B. Sündlosigkeit (8, 46) und Präexistenz (8, 51),[1] während außerdem, wie mehrere Forscher z. B. Delff in „Das vierte Evangelium", 1890, und nun zuletzt Schlatter in seinem vorstehend zitierten Werk, im Detail nachgewiesen haben, die Sprache, die Ausdrucksweise und das Begriffsmaterial ganz und gar von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit beherrscht sind. Ganz neuerdings ist Fiebig, trotz aller Voreingenommenheit in der jetzt herrschenden Kritik des vierten Evangeliums, von der er sich nicht frei zu machen vermocht hat, genötigt gewesen einzuräumen, daß „aus rein formalen Gesichtspunkten die Bildreden des Johannesevangeliums nicht als Jesu fremdartig erwiesen werden können".[2] Meinesteils habe ich in meinem Buch „Det fjärde evangeliet och Hebräerevangeliet" 1898 zu zeigen gesucht, daß das vierte Evangelium ursprünglich in allen seinen wesentlichen Teilen eine Übersetzung eines hebräischen Originals ist, von dessen Vorhandensein nicht nur mehrere Übersetzungsfehler[3] Zeugnis ablegen, sondern auch die Aufklärung, die ein gewisser Joseph von Tiberias mitgeteilt hat, daß er in der Schatzkammer in dieser Stadt ein Exemplar auf „hebräisch" vom Johannes-Evangelium gesehen habe.[4]

---

[1] Siehe Fries, Hvilka slutsatser om Jesu person kunna dragas af hans självvittnesbörd i Johannes evangelium? (Welche Schlußfolgerungen über Jesu Person lassen sich aus seinem Selbstzeugnis im Evangelium Johannes ziehen?) 1901.

[2] Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu 1904, 167. Vgl. auch die wichtigen Bemerkungen von Dobschütz in Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 91 ff.

[3] Z. B. 3, 4 γέρων. Warum gerade in der Antwort des Nikodemus das Greisenalter markiert werden sollte ist unerfindlich. Aber das hebräische עָתִיק bedeutet teils von der Brust entwöhnt (Jes 28, 9), teils alt im allgemeinen Sinne (1 Chron 4, 22; Dan 7, 9; 13, 22). — 6, 17 ἕως ἄρτι. Jesus will seine Tätigkeit am Sabbath durch einen Hinweis auf die Tätigkeit Gottes verteidigen. Die Juden waren der Meinung, daß Gott die Sabbathsgesetze beobachtete (Schemot Rabba 30). Jesus meinte dagegen, daß Gott unablässig wirksam sei. Das hebr. עוֹד bedeutet sowohl „jetzt noch" als auch „fortwährend, dauernd". Die letztere Bedeutung müßte die hier geltende sein. — 6, 4 ἐγγὺς τὸ πάσχα. Das in 5, 1 erwähnte ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ist nach Irenäus II, 22, 3, das Passahfest. Damit stimmt im übrigen eine nach meiner Ansicht richtige Chronologie zum Leben Jesu (Siehe Fries, Jesu lif [Leben Jesu], 99 f.). Ἐγγὺς τὸ πάσχα in 6, 4 wird dann eine Unmöglichkeit. Aber ἐγγύς geht zurück auf das hebräische מִקְרוֹב, das nicht nur Nähe in der Zukunft sondern auch Nähe in der vergangenen Zeit bedeutet. Siehe Deut. 32, 17. — 7, 37 ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. Klein hat zur Erklärung dieses unmöglichen Textes darauf hingedeutet, daß τῇ μεγάλῃ auf einer fehlerhaften Lesung von בְּרַגָּל = bei der Feier (ברגל החג bei der Feier des Laubhüttenfestes) beruht, das als בְּגָדֹל = an dem großen (sc. Tage) aufgefaßt worden ist.

[4] Epiphanius, haer. XXX, 4—6. Epiphanius selbst scheint zu glauben, daß es eine Übersetzung war. Ganz natürlich, da er den rezipierten griechischen Text für den ursprünglichen hielt! Schon Grotius, Salmasius, Pfannkuche, Bolten und jüngst Linder (1899) haben ein semitisches Original angenommen.

An und für sich hat das vierte Evangelium keine gnostische Tendenz. In seiner ersten ursprünglichen Form bezweckte es nach 20, 31 nur Juden und jüdische Proselyten, Samariter und Johannes-Jünger[1] (daher die Auswahl von „Zeichen") zu überzeugen, daß Jesus und kein anderer der erwartete Messias sei. Um dem Evangelium Eingang in die hellenische Welt zu verschaffen, hat später ein philosophisch gebildeter Jude (Cerinth, vergl. die Tradition der „Aloger") den sog. Prolog hinzugefügt und in demselben Jesus Christus sowohl mit dem Logos der Alexandriner[2] als auch mit der Thorah der Juden identifiziert, denn diese ist schon mit den Worten ἐν ἀρχῇ (= בְּרֵאשִׁית) gemeint.[3]

Durch Einführung des Evangeliums unter dem Aspekt der Logos-Spekulation konnte man dem Evangelium eine gnostische Deutung, möglicherweise auch eine gnostische Bearbeitung, geben, aber seinem Hauptcharakter nach ist das Evangelium nicht gnostisch. Es ist auch im zweiten Jahrh. ebenso sehr geschätzt worden von einem Theophilus und Claudius Apollinaris wie von einem Ptolemaeus und einem Heracleon. Ja, einer der am meisten gnostizierenden Ausleger des Evangeliums heutzutage, Prof. Hilgenfeld in Jena, ist in neuester Zeit zu einer im Grunde völlig entgegengesetzten Auffassung übergegangen.[4] Das Evangelium ist nun nach ihm verständlich in seiner „dem Gnostizismus abgewandten Seite, durch welche es (und die Briefe) in der christlichen Kirche so hohe Bedeutung erworben haben und für alle Zeit behaupten werden".

Von den vielen Wohnungen (מְחִיצוֹת) im Hause des Vaters, die neben der Wohnung Gottes liegen und in denen die Gerechten, nach der jüdischen Theologie, Raum haben werden,[5] spricht Jesus in Joh 14, 2ff. Der Text ist freilich etwas in Unordnung,[6] aber der Hauptgedanke ist klar: Wenn diese Wohnungen besetzt wären, so daß die Jünger keinen Platz finden könnten, würde doch Jesus ihnen solche bereiten. Er weiß daß er hinreichende Macht und Kraft dazu besitzt, denn keiner kann

---

1 Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898.

2 Ὁ λόγος in Joh 1, 1, 14 hat sicherlich seinem Ursprung nach nichts zu schaffen mit מֵימְרָא דַּי יְהוָה (= ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Ap. 19, 13). Ersteres ist ein ursprünglich rein griechischer Begriff, letzteres ein Produkt jüdischer Spekulation. Vergl. 4 Esr 6, 43; Ap. Bar. 56, 4, welche Stellen den Ursprung zur jüdischen Memra-Lehre zeigen, nämlich die Personifikation von ויאמר in Gen 1. Vergl. Jes 9, 7; Ps 107, 20; 147, 15.

3 Siehe Fries Jesu lif (Leben Jesu) 1902, 359, 434f. Später hat auch Bugge in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, S. 94 einen Zusammenhang zwischen „Gesetz" und „Logos" im Prolog zum vierten Evangelium geahnt.

4 Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1900, 61.

5 Weber, 163.

6 Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 270f.

zum Vater kommen außer durch ihn (14, 6); kennt man Jesus, so kennt man den Vater, denn er ist im Vater und der Vater in ihm. Der Vater selbst tut die Taten, die Jesus ausführt (14, 7, 10). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und dadurch nach der jüdischen Theologie, eins mit Gott selbst.[1] Durch seinen Fortgang würde er noch mehr zum Vorteil seiner Jünger ausrichten können. Er wird ihnen Gebetserhörung im reichsten Maße verschaffen und ihnen den Geist der Wahrheit (14, 12ff.) senden,[2] der bald mit ihm selbst identifiziert, bald vom Vater ausgegangen und von Jesus getrennt gedacht wird, ein Verhältnis, das völlig erklärlich wird, wenn Jesus sich an die Stelle des Mitatrons denkt, der bald mit Gott identifiziert werden konnte, bald von ihm abgetrennt war. Den nämlichen Gedankengang, der durch und durch das 14. Kapitel des Johannes-Evangeliums beherrscht, finden wir bekanntlich in den übrigen Texten von Jesu Abschiedsreden (Kap. 15—16)[3] und in dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, das (durch die Ekstase?) im Himmel verrichtet, gedacht ist, in dem Augenblick als Jesus vor seinen himmlischen Vater tritt, wobei Jesus auf sein Werk auf Erden zurückblickt (Kap. 17). Jesu Einheit mit dem Vater als seinem „alter ego" ist übrigens an vielen Stellen im Johannes-Evangelium zum Ausdruck gekommen.[4] Aber mindestens ebenso oft wird auch seine Verschiedenheit vom Vater als dessen Botschafter hervorgehoben. Der Vater ist größer als er, heißt es in Joh 14, 28.

Wir finden nun, daß Jesus sich in Joh 14, 30 in ein gewisses Verhältnis zum „Fürsten der Welt" stellt: „Der Fürst der Welt kommt und hat nichts an mir". Die Worte sind dunkel und schwierig zu deuten, aber es ist jedenfalls klar, daß sie ein gegensätzliches resp. feindliches Verhältnis zwischen Jesus und Mitatron markieren. Vergleichen wir

[1] Siehe Fries, Jesu lif, 272 (nach Klein). In אחד (= Gott in Deut. 6, 4) bezeichnet א die Wahrheit (אמת), ח das Leben (חיים) und ד den Weg (דרך).

[2] Über die Textordnung siehe Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 278f. VV. 12—15, 21, 18—20 bilden in dieser Reihenfolge einen organischen Zusammenhang unter einander und mit der Fortsetzung in VV. 22ff. VV. 16—17, 26 scheinen ein späterer Zusatz in diesem Zusammenhang zu sein.

[3] Die Worte in 14, 31 bilden den Übergang zu 18, 1. Kap. 15 und 16 sind zwei verschiedene Versuche Jesu letztes Gespräch wiederzugeben, das sich um Gebetserhörung und die Sendung des Geistes gedreht hat — beide Kapitel kommen darauf zurück — ruhen aber auf johanneischen Traditionen, vielleicht den Erzählungen der Ältesten in Kleinasien. Das gleiche gilt seinerseits von dem Inhalt von Kap. 17.

[4] Nicht die Einheit eines himmlischen Wesens mit Gott ist dem Judentum fremd oder eine blasphemische Behauptung, aber daß Jesus, der ein Mensch war, sich eins mit Gott wußte und sich als sein alter ego ausgab, das war nach jüdischer Auffassung Blasphemie wie aus den Worten in Joh 10, 33 deutlich hervorgeht.

indessen die Aussage in 14, 30 mit der in 12, 31, welche nach meiner Meinung ihren richtigen Zusammenhang in Joh 11, 41f. hat,[1] so finden wir, daß Jesus die Verherrlichung des Namens des Vaters durch Jesu Werk mit der Ausstoßung des „Fürsten der Welt", gleichzeitig damit, daß ein Gericht über die Welt d. h. das Volk der Juden ergeht, zusammenstellt. Auch hier sind die Worte dunkel — vermutlich auf dem erregten (11, 33, 38), halb ekstastischen Zustande[2] Jesu beruhend — aber die Meinung kann schwerlich mehr als eine sein. Jesus sieht sich durch das was (an Lazarus' Grabe, vergl. meinen vorstehend zitierten Aufsatz) eingetroffen ist, in einen geistigen Kampf mit Mitatron versetzt, der nach jüdischer Theologie Herr über die Seelen der Toten ist (Jalkut Rubeni § 13). Soll Jesus sowohl hier auf Erden als nach der eigenen „Auferstehung" im Himmel den Platz desselben einnehmen, so muß der „Fürst der Welt", der Mittler Israels bei Gott, ausgestoßen werden.[3] Durch die Stimme vom „Himmel" (= von Gott)[4] bekannte sich auch Gott direkt — demnach nicht durch die Vermittlung Mitatrons in dessen Eigenschaft als קול אֱלֹהִים — zu Jesus, als dem, der durch sein Werk den Namen Gottes verherrlichte (V. 28). Sollte nun Jesus den Platz des Mitatron in der Wohnung Gottes einnehmen, so mußte der letztere von dort ausgestoßen werden. Die Juden sollten hierdurch ihren Verteidiger beim Vater verlieren. Denn wenn auch Jesus nicht sagte, daß er die Juden bei Gott anklagen wollte — dies sollte vielmehr Moses tun (5, 45) — so geht jedenfalls aus Joh 5, 7. 8 unzweideutig hervor, daß er sich nicht für im Stande hielt sie zu verteidigen. Falls „die Welt" dies

[1] Siehe Zeitschr. f. neut. Wiss. 1900, 300 (Note 2).

[2] Vgl. O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

[3] Vgl. den Ausdruck נדחו ממחיצותן über die Ausstoßung der Engel (= רחה ausstoßen, vertreiben) im Gen. R. nach Levy, Lexikon, III, 74. Auch die Lesart βληθήϲεται κάτω (so Blaß) ist akzeptabel. Die Ausstoßung des „Fürsten der Welt" wird oft mit Ap. 12 (dem Kampf Michaels mit dem Drachen oder Satan) und Jesu Worten in Luk 10, 18 „Ich sah den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz", verglichen. Nach dieser Vorstellung hat Satan Zutritt zum Himmel um Israel anzuklagen (vgl. Sach 3, 1ff.; 1. Chron 21, 1; Hiob 1—2; Hen 40, 7 und Ap 12). Satan und seine Dämonen halten sich nämlich im Luftkreise über der Erde (vgl. Eph 2, 2), auf dem eigentlichen Firmament unter dem ersten Himmel, auf nach Asc. Jesajae 7, 9. Aber „Himmel" steht häufig als eine Zusammenfassung alles dessen, was über der Erde ist, demnach auch als das den Dämonen gehörige Gebiet. Von diesem sollten sie nun durch Michaels Fürsorge herabgestürzt werden um nur auf der Erde zu leben. Die beiden Vorstellungen von der Austreibung des Satans aus dem (Firmament-) Himmel und der Austreibung Metatrons aus der Wohnung Gottes (dem siebenten Himmel) haben nichts mit einander zu tun, die Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise ist doch aus dem Angeführten völlig erklärlich.

[4] Dan 2, 18f.; 4, 23; Esr 1, 2; 5, 11; Ps 136, 26; 1. Macc 3, 18, 60; Ass Mos 2, 3; 4, 4; Hiob 20, 22; Pirke Aboth 4, 4, 11; Mk 11, 30; Lk 15, 18, 21; Joh 3, 27.

nicht glauben oder es verstehen wollte, sollte der Geist, gesandt vom Vater im Namen Jesu, sie von dem Vorhandensein dieses Gerichts überzeugen nach Joh 16, 11, denn — heißt es — der Fürst der Welt, ihr Verteidiger, ist verurteilt d. h. ausgestoßen oder hinuntergestoßen vom Himmel. Die Sünde der Juden war, daß sie nicht an Jesus und seine Sendung (8, 24; 16, 9) glaubten; die nötige Genugtuung (צדק) sollte Jesus durch seinen Hingang zum Vater (16, 10),[1] aber auch die Juden ihr Gericht durch die Ausstoßung des Mitatron (16, 11) erhalten. Kein Wunder dann, daß Jesus sich in einen Kampf mit Mitatron verwickelt fühlt, welcher sucht bei Jesus etwas zu finden, das ihn seiner Stellung bei Gott verlustig machen konnte. Aber wie Jesus dessen gewiß war, daß die Juden ihn nicht für Sünde strafen konnten (8, 46), so konnte auch Mitatron nichts finden, das vor Gott gegen Jesus vorgebracht werden konnte. Gott hatte die Juden verworfen — der Evangelist hebt dies in 12, 37ff. mit großem Nachdruck hervor — demnach auch ihren Fürsten Mitatron und statt seiner Jesus eingesetzt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung als eine Himmelsreise der Seele in der Wohnung Gottes die Rolle des Mittlers einnehmen und für seine Jünger, die noch in der Welt weilen sollten, der gerechte „Verteidiger" bei dem Vater werden sollte (1 Joh 2, 1).

Aus dem nun Angeführten folgt natürlich nicht unmittelbar, daß der historische Jesus diese Gedanken und Vorstellungen gehabt hat. Inwieweit dies der Fall gewesen ist, beruht natürlich darauf, in welchem Grade das Evangelium Anspruch erheben kann von einem Augenzeugen geschrieben zu sein. Mit Rücksicht auf das Vorkommen der Mitatronlehre zur Zeit Jesu liegt, wie wir bereits gesehen haben, kein Hindernis vor für die Annahme, daß Jesus von dieser jüdischen Anschauung Kenntnis gehabt haben kann und eine bestimmte Stellung zu derselben eingenommen hat. Ist man alsdann in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten davon überzeugt, daß das Evangelium seinem ganzen wesentlichen Inhalt nach von einem Augenzeugen des Lebens Jesu, der Jesu persönlicher Jünger aus Jerusalem war, herstammt, so ist die Kenntnis Jesu von der Mitatronlehre nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine historische Wirklichkeit. Warum sollte nicht Jesus, der nach Lk 11, 49 die „Weisheit Gottes" kannte, vielleicht geradezu sich selbst mit diesem in Spr. 8 hypostatisch geschilderten Wesen identifizierte,[2] die Mitatronlehre haben

[1] Über Jesu Glauben an seine Auferstehung siehe Fries, Zeitschr. f. die neut. Wiss., 1900, 291ff.

[2] Mt 11, 19; 23, 34. Vgl. 1. Kor 1, 24, 30; Jak 3, 17.

kennen und sich derselben bedienen können? Mit der messianischen Dogmatik war er wohl bekannt und nahm auch eine bestimmte Stellung zu derselben ein. Aber gerade die Mitatron- und Messias-Ideen waren in vielen Stücken derartig mit einander verwandt, daß schon dieser Umstand Jesus zum Nachdenken über die ersteren ebensowohl wie über die letzteren geführt haben muß. Denn daß Jesus sich für den Messias gehalten hat, dürfte, trotz aller modernen Einwände, keinem Zweifel unterworfen sein.

Damit ist keineswegs gesagt, daß die Mitatronlehre auch den Jüngern Jesu bekannt war. Die Rabbiner hatten gewisse esoterische Lehren.[1] Als eine solche gewissermaßen geheime Anschauung, auf welche Jesus nur durch anspielende Reden, Gleichnisse oder Zeichen im allgemeinen hindeutete, um zum Nachdenken zu wecken, sah Jesus die Kenntnis von seiner messianischen Berufung an. Als er dieselbe seinen Jüngern offenbart hatte, verbot er ihnen strenge von derselben zu reden, bis der richtige Zeitpunkt da sei (Mk 8, 30; 9, 9). Aber Jesus hat darum nicht seinen Jüngern alles mitgeteilt (Joh 16, 12). Seine rabbinische Gelehrsamkeit, die er in ganz anderer Weise vorbrachte als die Schriftgelehrten (Mk 1, 22), weckte die große Verwunderung (Joh 7, 15) und das Entzücken (Joh 7, 46) des Volkes. Seine Gelehrsamkeit überstieg ersichtlich das gewöhnliche Maß, so daß er selbst die Rabbiner in Verlegenheit brachte (Mk 12, 37) und Nikodemus mußte seine Unkenntnis von der rabbinischen Lehre von der „Wiedergeburt" als Bedingung für den Eingang in das messianische Reich[2] eingestehen,

---

[1] R. Akiba soll diejenigen geordnet haben, die vor ihm vorhanden waren. Hamburger, II, 271.

[2] Dieser Begriff ist tatsächlich so selten, daß Dalman, Worte Jesu, 1898, 145 sagt: „Es ist ein spezifisch griechischer Ausdruck und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben." Er kommt bekanntlich in Mt 19, 28 in dem griechischen Wort παλιγγενεσία vor. In dem entsprechenden logion bei Lukas 22, 30 ist es ausgetauscht gegen ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Meistens hält man daher παλιγγενεσία für eine Korrektur. Meinesteils komme ich zu einer entgegengesetzten Auffassung. Παλιγγενεσία ist seiner Seltenheit wegen korrigiert in βασιλεία. Sin. Syr., Cur., Pesch. haben παλιγγενεσία mit בעלמא חדתא wiedergegeben, ein Umstand, der für eine Tendenz spricht den betreffenden Ausdruck umzubilden. Es ist richtig, daß παλιγγενεσία ein griechisches Wort und ein griechischer Begriff ist (vgl. Cremers Wörterbuch). Pythagoras nannte indessen die Seelenwanderung, die wohl zunächst als eine orientalische Lehre anzusehen ist — Pythagoras hatte ja auch umfangreiche Reisen im Orient gemacht — παλιγγενεσία (Rohde, Psyche, II, 125), und der Mithra-Liturgie war dieser Gedanke nicht unbekannt (Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, 1903, 81 f.). Aber auch Josephus hat tatsächlich das Wort von der Restauration der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil angewendet (Ant. XI, 66). Es war demnach der Gedankenwelt des im Pharisäismus ge-

worüber Jesus seine Verwunderung aussprach (Joh 3, 10). Jesu Jünger waren „ungelehrte Leute und Laien" (Act 4, 13); sie wußten nicht, was mit der Auferstehung der Toten gemeint sei (Mk 9, 10), und Jesus selbst bezeugt ihre mangelnden Kenntnisse selbst bis zuletzt (Joh 14, 9, 26; 16, 12f.). Auf Grund hiervon mußte er oft in „verhüllten Worten" mit ihnen reden (Joh 16, 25; Mk 8, 32); erst in der letzten Unterredung ließ er sie — nach rabbinischem Vorbild — aus der Klasse der Diener in die der Freunde aufrücken (Joh 16, 15) und hoffte für die Zukunft alles von der Wirksamkeit des Geistes in ihnen.

Die Anschauung, kraft deren Jesus sich an die Stelle des Mitatron im Himmel Gottes setzte, ist von größter Bedeutung. Die Juden waren zu der richtigen Einsicht gekommen, daß kein Mensch Gott hatte sehen oder Erlaubnis dazu erhalten können. „Gott wohnt in einem Lichte, wohin niemand kommen kann." Aber während die jüdische Theologie die Kluft, die zwischen Gott und Mensch entstand, durch allerlei Zwischenwesen, vor allem den Mitatron, ausfüllte, und dadurch die Gotteserkenntnis unsicher und schwankend machte, hob Jesus für seine Jünger mit einem Mal diese Ungewißheit auf, indem er erklärte, daß man in ihm, in seiner Rede und seinen Taten Gott selbst in der einzigen Weise sehen könne und müsse, durch die er sich überhaupt den Menschen bekannt und

---

schulten Josephus nicht fremd. Daß Jesus diesen (wahrscheinlich den „Mysterien des Himmelreiches" angehörigen Mk 4, 11) Begriff angewendet hat, geht nicht nur aus Mt 19, 28 und Joh 3, 3 hervor, sondern auch aus dem Jesuswort in Justins Ap I, 61: Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Da die Justinus-Citate nach meinem Dafürhalten dem Hebräerevangelium angehören (siehe „I religiösa och kyrkliga fragor" (In religiösen und kirchlichen Fragen, XXXVI, 1901, 77ff.), so würde hierin ein Beweis dafür liegen, daß ein hebräisches (aramäisches) Äquivalent zu παλιγγενεσία existiert hat und Jesus bekannt gewesen ist. Der Ausdruck hat nach meiner Meinung folgende Bedeutung. Philo wendet denselben von der Erneuerung der Welt nach der Sündflut an (Vita Mos 2, 12). Clemens Rom I ad Cor 9, 3 hat ihn in ganz derselben Bedeutung. Die Sündflut wird aufgefaßt als ein Reinigungsbad für die sündenbefleckte Erde (Hen 10, 22; 106, 17). Mit diesem Bad der Wiedergeburt der großen Flut wird die christliche Taufe verglichen in 1. Petr 3, 21. Daher ist dieses „Sakrament" ein λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας nach Tit 3, 5. Der Redaktor des vierten Evangeliums hat an die christliche Wassertaufe gedacht, als er in Joh 3, 5 ὕδατος καί hinzufügte (Fries, Wendt, v. Manen. Sin Syr hat auch in V. 8 hinzugefügt „Wasser", aber der Johannestext des Tempelherrnordens entbehrt des Wortes auch in V. 5), wie er gleichfalls in Kap. 6 an mehreren Stellen αἷμα hinzugefügt hat (der ursprüngliche Text kennt nur σάρξ), weil er das Abendmahl gemeint haben wollte. Jesus meint, in der Welterneuerung, die die messianische Epoche eröffnet, solle eine völlige Pneumatisierung der Welt eintreffen. Man vergleiche die Worte des Täufers in Mk 1, 8 und die jüdische Anschauung von der pneumatischen Herrlichkeit, die der Eschatologie des Paulus zugrunde liegt. Siehe Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 188ff.

offenbar machen kann. Jesus offenbarte alle Eigenschaften Gottes, soweit diese überhaupt in der sinnlichen Welt hervortreten können, in vollkommener Weise, denn, wenn wir Jesu Eigenschaften, Person und Werke ansehen, so schauen wir darin Gott selbst. Dies ist ja auch der religiöse Inhalt des Bekenntnisses der Kirche von der Gottheit Christi, das natürlich nicht besagt, daß Christus mit dem Vater identisch ist. Im Gegenteil hat die Kirche diesen sog. modalistischen Irrtum ausdrücklich verworfen, und Jesus sagt im selben Kapitel des Johannesevangeliums, wo er die Worte: „Wer mich siehet der siehet den Vater" ausspricht, auch diese: „Der Vater ist größer denn ich" (14, 9, 28).[1]

[1] Indem ich den Korrekturbogen lese, kommen mir in die Hand die „Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904", in denen S. 327—333 ein Résumé von diesem Aufsatz gegeben ist. In der dem Vortrag folgenden Diskussion erinnerte sich Prof. Thieme-Leipzig „aus Dalmans Vorlesung über die Muttersprache Jesu der Bemerkung, daß ‚Fürst dieser Welt' von Jesus nicht für den Satan könne gebraucht sein, da dieser Ausdruck im Aramäischen nicht existierte." Übrigens hoffe ich, daß die Einwendungen, die in der VIII. Sektion vorgebracht wurden, von mir in diesem Aufsatz entkräftigt worden sind.

[Abgeschlossen am 15. Mai 1905.]

Beiträge zur Achikarlegende.

Von Prof. D. W. Bousset.

I.

Durch ihre Beziehungen zum Tobit-Buch, wie zu der alttestamentlichen und spätjüdischen Spruchweisheit hat die Achikarlegende auch in den Kreisen theologischer Forscher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der mit der Erzählung[1] weniger Bekannte sei hier in kurzem an den Gang derselben erinnert: Achikar ist der weise Minister des Königs Sanherib von Assyrien. Er hat sechzig Frauen in sechzig Palästen, aber keinen Sohn. Er wendet sich an seine Götter Belshim[2], Shimil, Schanon (nach der armenischen Übersetzung) mit dem Gebet um Kinder, bekommt aber die Antwort, daß er seinen Neffen Nadan adoptieren und erziehen solle. Er tut es und in einer Sammlung von Lehrsprüchen wird uns eine Probe der Erziehungsweisheit des Achikar mitgeteilt. Der Neffe schlägt aus der Art und vergreift sich an dem Gut seines Wohltäters. Vom Onkel zur Rede gestellt, beschließt der Neffe ihn zu Fall zu bringen. Er spinnt eine Intrige, indem er im Namen Achikars gefälschte Briefe an die beiden Könige von Persien[3] und Ägypten schreibt. Die Intrige gelingt, Achikar wird zum Tode verurteilt, der Neffe zum Wesir erhoben. Aber Achikar überredet mit Hilfe seiner klugen Frau den vom König mit seiner Hinrichtung Beauftragten[4], ihn zu schonen, statt seiner einen zum Tode verurteilten Sklaven hinzurichten und ihn in einem unterirdischen Gelaß zu verbergen. Indessen sendet der König von Ägypten, der, wie sich im folgenden zeigt, von einer Ermordung des gefürchteten Ministers Wind bekommen hat, an den König von Assur die Aufforderung,

---

[1] Ich gebe eine Rekonstruktion der Erzählung nach den verschiedenen Quellen, vor allem nach der armenischen Version, (die Namen nach der syrischen Übers.).

[2] Belshim ist der syrische Baalšamen (בעלשמן), Shimil offenbar der syrische Schemal (jüdisch: Sammael?)

[3] Es ist möglich, daß der König von Persien, der im Armenier nicht genannt wird, erst später eingeschoben ist. Doch siehe weiteres unten.

[4] Im syrischen Vabusemakh offenbar = Nabusemak (armenisch Abusmak, die Verderbnis ist also älter).

ihm einen Mann zu senden, der ihm ein Schloß zwischen Himmel und Erde baue und bereit sei, auf alle seine Fragen zu antworten. Wenn nicht, solle er ihm die Einkünfte seines Reiches auf drei Jahre als Tribut zahlen. Keiner der Beamten des Königs getraut sich, diese Aufgaben zu lösen. Da teilt jener Beamte, der den Achikar hinrichten sollte, dem Könige mit, daß der weise Wesir noch lebe. Der König sucht seinen früheren Minister auf und befreit ihn. Achikar erklärt sich bereit, zum König von Ägypten zu gehen. Er läßt mittlerweise durch seine Frau zwei Adler fangen, richtet sie ab, daß sie mit zwei Knaben[1] in die Höhe fliegen, die von oben rufen müssen, „Gebt den Bauleuten Mörtel und Steine". Nun zieht A. nach Ägypten. Dem ihn nach seinem Namen fragenden König gibt er einen unbekannten Namen Abikam an, er gehöre zu den gewöhnlichen Leuten des Reiches Assur. Auf das Verlangen des Königs, ihm das Schloß zu bauen, läßt A. die Adler mit den Knaben auffliegen und diese nach Steinen und Mörtel schreien. Als der König antwortet, daß man unmöglich das Verlangen erfüllen könne, antwortet A., daß er dann auch kein Schloß bauen könne. Sonst hätte er es getan. Dann am folgenden Tage erscheint der König in Weiß, während seine Umgebung in Rot gekleidet ist, und fragt A. was das bedeute. A. antwortet, der König sei Bel, die Großen seine Priester. In ähnlicher Weise erscheint dann der König als Sonne, seine Großen als die Sonnenstrahlen, der König als der Monat Nisan, seine Großen als die Blumen im Nisan. Dann fragt der König ihn, mit wem er denn den König von Assyrien vergleiche. Da befiehlt A. dem König aufzustehen und antwortet: der König Sanherib sei gleich dem Herrn des Himmels (Baalšamen), der alles in seiner Gewalt habe und auch den Bel an seinen alljährlichen Prozessionen am Neujahrstage hindern könne[2], der über die Gestirne, Regen und Donner verfüge. Der erstaunte König will nun wissen, wer der unbekannte Gesandte denn eigentlich sei. Nun gibt sich Achikar zur Verwunderung des Königs, der ihn für tot gehalten, zu erkennen. Darauf gibt der König dem A. das bekannte Jahresrätsel auf: eine Säule mit zwölf Zedern, mit je 30 Zweigen, in jedem Zweig zwei Mäuse[3], eine schwarze und eine weiße. Dann stellt

[1] Die Namen der Knaben — in der syrischen Übersetzung — Ubael, Tabshalam (Arab.: Nabuhail, Tabshalom) sind bis jetzt nicht aufgeklärt. Harris (the Story of Aḥikar XXXII) sucht den letzteren aus der aus dem Indischen stammenden Sammlung Kalilah und Dimnah abzuleiten.

[2] Nach einer Vermutung Lidzbarskis: Harris a. a. O. 37.

[3] So die slavische Übers.; die Überlieferung variiert. Nach Lidzbarskis neuaramäischem Text sind es zwei Rispen. — Die übrigen Übersetzungen sind teilweise

der König ihm die Frage, wie es komme, daß wenn die Hengste in Assyrien wieherten, die Stuten in Ägypten das hörten und eine Mißgeburt hätten. A. antwortet, indem er eine Katze auspeitscht, weil sie in der Nacht seinen Hahn getötet, den er in Assyrien besitze. Dann verlangt der König etwas durchaus Neues von ihm zu hören. Er instruiert aber seine Großen, was auch Achikar vorbringen möge, zu antworten: „das wissen wir und haben es gehört". Da schreibt A. einen Brief Sanheribs an den König von Ägypten des Inhalts, daß er ihm eine große Summe Geldes schulde. Die Großen des Königs geben, als der Brief verlesen wird, die gebotene Antwort[1], — Tableau. Noch befiehlt der König ihm, Stricke aus Sand zu drehen, eine Aufgabe, die A. in recht wunderlicher Weise, die man selbst nachlesen möge, löst. Endlich soll A. einen zerbrochenen Mühlstein wieder zusammennähen. Er nimmt einen andern Stein, zerbricht ihn und verlangt, man solle aus dem Stein Fäden schneiden, er habe sein Handwerkszeug vergessen! — Dann muß Pharao dem A. den Tribut von drei Jahren geben. A. kehrt nach Assyrien zurück, bekommt seinen alten Rang wieder, sein Neffe wird ihm auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Nun hält A. dem gefesselten Nadan in einer neuen Spruchkette die Schnödigkeit und Undankbarkeit seines Tuns vor, bis der ungetreue Neffe, der offenbar so viel Weisheit seines Onkels nicht verdauen kann, mitten auseinander platzt und stirbt.

Die Überlieferung dieses Märchens ist ungemein verwickelt. Es ist uns in seiner ursprünglicheren Form in einem syrischen[2], arabischen (in 1001 Nacht)[3], armenischen und einem slavischen Text überliefert. Aus einem

---

sinnlos. Sehr bemerkenswert ist es, daß im neuaramäischen Text gesagt wird, daß die zwölf Zedern auf einer Halle aus 8736 durch 365 Ziegel verbundenen Steinen ständen. Das Bild ist besser. Die Zahl 8736 (die Stunden des Jahres 24×364) ist sehr bedeutsam (s. u.).

[1] Das wird der ursprüngliche Sinn der in keiner Redaktion mehr rein erhaltenen Anekdote sein.

[2] Vorhanden ist eine vollständige Rezension und ein Fragment.

[3] Hier sind mindestens zwei Rezensionen zu unterscheiden. Die von A. S. Lewis in „the Story of Achikar" (s. u.) herausgegebene Rezension hat eine längere Spruchreihe. Die von Salḥani veranstaltete Ausgabe, aus der Lidzbarski die „Sprüche" Achikars in die Übersetzung seines neuaramäischen Textes eingeschoben hat, bringt jene Reihe wesentlich verkürzt. In genau derselben Verkürzung liegt sie im Manuskr. 1723 der Pariser Bibliothek von 1001 Nacht vor. Übers. danach bei Reclam 1001 Nacht, XXII. Nachtr. 5. Teil p. 1 ff. Diese Rez. bringt die Spruchreihe der längeren Rez. nur bis Nr. 24, dann Nr. 54, 55, 58—63, 66 (die Nummern nach der Übers. in „the Story of Aḥikar").

arabischen Text stammt eine von Lidzbarski[1] veröffentlichte neuaramäische Übersetzung. Eine Reihe von Sprüchen der Achikarlegende finden sich in dem äthiopischen Buch der weisen Philosophen. Eine kürzere Rezension der Geschichte ist unter den Fabeln des Aesop überliefert, in welcher Aesop selbst der weise Mann am Hofe des Königs Λύκηρος von Babylonien ist, während der ägyptische König der aus dem Alexanderroman bekannte Nectanebo ist. Dieser gesamte Überlieferungsstoff (mit Ausnahme des Textes von Lidzbarski) ist sehr bequem und handlich von F. Conybeare, R. Harris und A. S. Lewis in „the story of Aḥiḳar" herausgegeben. Auf eine andere Form der Überlieferung der Erzählung in 1001 Nacht, die von den Herausgebern nicht berücksichtigt ist, „Sinherib und seine zwei Veziere" macht Benfey (kleine Schriften II, 3. 181) aufmerksam. Sie findet sich in der Chavis-Cazotteschen Übersetzung der 1001 Nacht, II. Bd., abgedruckt in Cabinet des Fées XXXIV 2663—62[2]. Lidzbarski: Theol. Lt. Zt. 1899, Sp. 606 erwähnt noch eine zweite syrische, aus dem Arabischen geflossene Rezension und eine rumänische Übers.

Die Herausgeber der Story of Aḥiḳar haben sich begnügt die Texte einfach nebeneinander abzudrucken, ohne einen Versuch zu machen in die Überlieferungsgeschichte einzudringen. Grundlinien derselben lassen sich leicht ziehn.

Besonders instruktiv ist eine Vergleichung der Spruchreihen in den vier Hauptrezensionen. Der Vergleich ist dadurch sehr erleichtert, daß in der Ausgabe „the Story of Aḥikar" die Spruchreihen der einzelnen Rezensionen numeriert sind. Ich stelle nun eine Tabelle auf, in welcher ich die Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchreihe versucht habe. Ich stelle die Nummern der Sprüche der verschiedenen Rezensionen

[1] Beitr. z. Volks- und Völkerkunde IV: Geschichten u. Lieder a. d. neuaramäischen Hndschr. in Berlin.

[2] Diese Bearbeitung, der gegenüber die übrigen Rezensionen (mit Ausnahme der griechischen) wieder eine Einheit bilden, erscheint sekundär aber doch an vielen Punkten noch sehr beachtenswert. In ihr spielt die Frau Achikars, hier die Tante des Königs, eine viel größere Rolle, als die „kluge Dame". Die Spruchreihe (s. o.) ist vollkommen verändert. Nur zwei Sprüche (syr. Rez. Nr. 10 u. 59) fand ich hier wieder. Von den Rätselfragen des ägyptischen Königs finden sich hier nur die Fragen nach den Verkleidungen des Königs. Bemerkenswert ist, daß hier, wie in der syrischen Rezension sich die fehlerhafte Überlieferung des Namens Yabusemakh (= Nabusemakh) findet. An beiden in betracht kommenden wichtigen Stellen ist hier noch der Göttername Baalšamen erhalten (verstümmelt zu Bilelsanam), wie nur in der armenischen Rezension. Nadan erhängt sich hier, in den übrigen Rezensionen birst er auseinander. Man vergleiche die doppelte Tradition über das Ende des Verräters Judas. Die arabische Erzählung muß auf einen Archetypus zurückgehen, der hinter allen uns bekannten liegt.

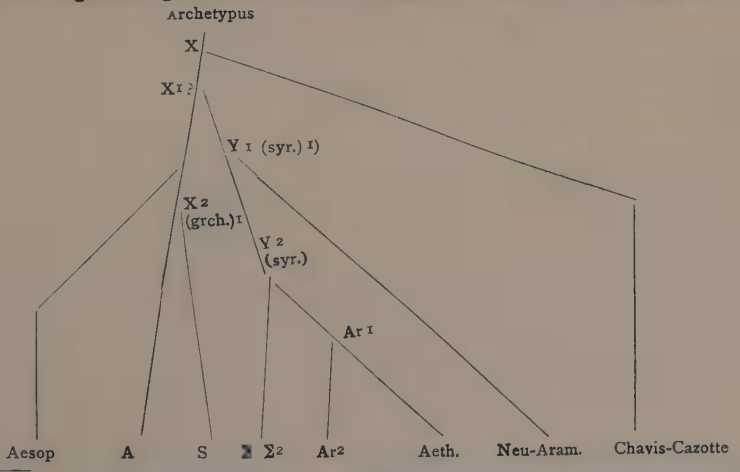
mit gleichem Inhalt einander gegenüber in dieselbe Reihe. Ausgeschieden habe ich mit wenigen Ausnahmen die Sprüche, die nur in einer einzigen Rezension enthalten sind. Über diese Ausnahmen wird weiter unten die Rede sein. A bedeutet die armenische, S die slavische, Σ die syrische, Ar die arabische Version.

A	S	Σ	Ar
	1	1	1
1	2—3	2—4	2f. 5f.
2	4	5 (72)	7—9
3		7	10
45b	6	8	11
4	7a	9	12
5	7b	11	
6		12	14
7		10	13
8	8		
9	(9)	13	16
10a	10	14	17
10b	12	15	18
10c	13	16	19a
11	11. 14	17	19b
12		21	21
13	15	18f.	
14f.	18f.	22f.	23f.
	20	24	25
16f.	21f.		
100	23	25	
18	24f.	26	26
19	27	27	27
20f.		28	28f.
22a	29	29	31
(22b)	30	30	
23	31f.	31f.	32
24	33		
25	34		
26f.	35f.		
28	37	(61)	(55)
30	38		
31	39		
32	40		
36	41		
38	42		
39	43		
41	45	33	34
42		34	33
43		36	30
44	46	47	
45a	47	38	4
47	48	39	35
64	49	40	36
65	50	41	37

A	S	Σ	Ar
[59]	51	42	39?
66		47	41
67 (62)	52	43	
	53	44	
68			
69	54	45	
70	55	46	
71	56		
[72]	57	63	
73a	58		
73b	61		
73c	62	49	46
51	59	48	44
50	63		47
52	65	51	49ff.
53			52
55f.		52ff.	53
	67	56	
77		57	56
74	68		
75	69		
57	73		
58	74		
59	75		
60	77	59	57
61	79	60	58
79			
80b	80	61	55
80a		64	
81a		65	62
81b	86	66	
		68	63
83	82	62	59
84	(91)	74	
85	92	35	
87			
—	87	69	64
—		70	
—	96	73	61
—	119	67	60
—		71	66
—	113	72	

Die Zusammenstellung ist ungemein lehrreich und klärt die Sachlage vollkommen auf. Auf den ersten Blick zeigt sich, daß Σ Ar unter einander die engste Verwandtschaft haben. Bis zu den Nummern Σ 31f. Ar. 32 gehen sie mit A S. Dann folgt eine große Lücke, nach dieser Lücke setzen beide mit Σ 33 Ar. 34 wieder ein. Dieselbe Erscheinung zeigt sich noch einmal bei Σ 57 (56). Ar. 59 (57). In der zweiten Hälfte ist die Überlieferung in Ar dürftiger als die in Σ, daher die Parallelen oft nicht mehr so deutlich.

Da das Plus von Sprüchen, das A S über Σ Ar hinüber haben, inhaltlich keinem Bedenken unterliegt und durchaus denselben Charakter wie das übrige zeigt, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichere Überlieferung in A S vorliegen, die dann von Σ Ar verkürzt ist[1], wie wiederum die zweite arabische Rezension Ar 1 verkürzt hat. Auch zwischen A und S kann eine Entscheidung getroffen werden. Wir sehen nun deutlich, wie die verschiedenen Überlieferungen in A wieder und wieder ihren Treffpunkt haben, wie von wenigen Ausnahmen abgesehen A bald mit Σ, bald mit Σ Ar übereinstimmt. Da nicht anzunehmen ist, daß vermöge eines ungemein künstlichen Verfahrens der Redactor von A in seiner Spruchreihe das gemeinsame Element der ihm etwa vorliegenden doppelten Überlieferung von S und Σ Ar herausgesucht habe, so bleibt nur die Annahme, daß A der ursprünglichen Rezension am nächsten steht. Allerdings ergeben sich zwei Beschränkungen. Am Ende der Spruchreihe, bei dem übrigens alle Rezensionen sich hoffnungslos verwirren, läßt A, der hier nach Nr. 87 überarbeitet sein muß, gänzlich im Stich. Und dann muß in A, wie die Zusammenstellung zeigt, eine Störung der Reihenfolge, vielleicht durch eine Blatt-Vertauschung eingetreten sein. — Resultat ist also, daß A die relativ beste Rezension enthält. Aber nur die relativ beste. Keine der andern Rezensionen ist entbehrlich. Selbst Ar läßt sich nicht schlechthin auf Σ zurückführen, sondern hat selbständigen Wert, wie weiter unten deutlich werden wird. Ferner war schon oben darauf hingewiesen, daß auch der aramäische Text Lidzbarskis ein sicher ursprüngliches Moment der Überlieferung erhalten hat. Da aber dieser Text mit Σ Ar eng verwandt ist, so muß er aus demselben Seitenzweig wie diese aber von einem vor beiden liegenden Texttypus entstammen. Und endlich hat der Bearbeiter des Textes von Chavis-Cazotte ein Exemplar unserer Erzählung benützt, das hinter unsern sämtlichen Rezensionen liegt. Noch erwähne ich, daß auch die in „Story of Ahikar" abgedruckten Fragmente, das syrische Σ 2 und das äthiopische (Aeth.) auf denselben Archetypus zurückführen. Σ 2 zeigt einige Verwandtschaft mit Σ 1, Aeth. ist auf Ar zurückzuführen. So ergibt sich folgende Figur für das Verwandtschaftsverhältnis der Rezensionen.



[1] Die Annahme solcher Kürzungen derartiger Spruchketten ist ja allerdings von vornherein genau so wahrscheinlich, wie die entgegengesetzte. Aber zwischen den beiden Möglichkeiten wird eben der Inhalt der Sprüche entscheiden müssen. Und man vergleiche nur den Inhalt des Plus in AS mit dem Plus, das darüber hinaus jede einzelne Rezension bietet. Man wird dort den gleichen, hier einen durchaus verschiedenartigen Charakter der Sprüche entdecken.

[2] Ich nehme als wahrscheinlich an, daß A und S auf einen griechischen, als sicher,

Dieses Resultat läßt sich nun auch noch durch andere Beobachtungen erhärten. Schon Harris ist in der Vorrede der genannten Ausgabe auf den polytheistischen Charakter aufmerksam geworden, der nur mühsam verdeckt der Erzählung in den verschiedenen Rezensionen zu Grunde liegt. Auch er stellt schon den Kanon auf, daß diejenige Rezension die ursprünglichste sein dürfte, die diesen (teilweise) polytheistischen Charakter am besten bewahrt hat. An diesem Punkt verdient nun wieder die armenische Übersetzung vor allen andern den Vorzug. Gleich im Anfang erzählt sie uns ganz naiv, daß Achikar sich zu seinen Göttern (s. o.) mit dem Gebet um Nachkommenschaft gewandt habe. In den andern Texten ist das einfach geändert. Am nächsten kommt Ar[1], wenn er erzählt, daß Achikar sich erst an die Götzen und dann an den einen allmächtigen Gott gewandt habe und zur Strafe nun Gott ihm den Kindersegen verweigert habe.[1] Das ist die muhamedanische Redaktion des polytheistischen Textes. In Σ und S ist ganz einfach Gott an die Stelle der Götter in Rez. A eingesetzt. Noch an einer andern Stelle tritt der polytheistische Grundcharakter der Erzählung deutlich hervor, da wo Achikar den König und seine Großen mit Bel und seinen Priestern vergleicht. Hier haben allerdings Σ und Ar das Ursprüngliche. Bei A ist dieses nur eben verwischt. Es heißt dort: du bist gleich „dem Diq" (dem Gott, d. h. Bel, dessen Name hier vermieden wird) und seinen Priestern. S hat bezeichnenderweise diese Episode ganz fortgelassen.

Auch darin zeigt, wie es scheint, die Relation in A ihre Ursprünglichkeit, daß als Achikar am ägyptischen Hofe erscheint, er zuerst dem ägyptischen König die Antwort auf seine Forderung des Baues des Luftschlosses gibt und dann die übrigen Fragen des Königs beantwortet, während in den übrigen Rezensionen einige Rätselfragen vorangestellt werden. Aber auf die ursprüngliche Stellung jener Episode deutet auch hier noch der Umstand hin, daß Ach. als er sich der Grenze Ägyptens nähert, die Adler mit den Knaben eine Probefahrt machen läßt und so anstatt der einen Episode eine Doublette entsteht.

Bei der Rekonstruktion des Archetypus ist nun vor allem die Frage nach dem ursprünglich polytheistischen oder monotheistischen Charakter

---

daß Σ und Ar von einem (zunächst) syrischen Text abstammen. Aus der griechischen Überlieferung wird dann auch die Fabel bei Aesop geflossen sein. Die gebrochene Linie bei Aesop und Chavis Cazotte deutet die starke Bearbeitung an.

[1] Ar 1, 2 und ebenso noch die Bearbeitung bei Chavis-Cazotte. — An diesem Punkt erweist die arabische Überlieferung ihre teilweise Priorität gegenüber der syrischen.

des Stückes wichtig und interessant. In weiten Kreisen der Forscher ist man geneigt wegen der Verwandtschaft der Achikarlegende mit Tobit und der jüdischen Spruchweisheit als den Archetypus der Achikarlegende eine jüdische, vielleicht hebräisch geschriebene Erzählung anzunehmen. Diese Annahme scheint mir nun mit dem schon bemerkten polytheistischen Element der Erzählung, das nicht erst später in die einzelnen Rezensionen eingedrungen sein kann, weil es zu gut bezeugt ist und zu gut mit dem Ganzen der Erzählung zusammenhängt, — in Widerspruch zu stehen. Das polytheistische Element der Erzählung ist aber breiter als man gewöhnlich annimmt. Es zeigt sich nicht nur an einigen wenigen Stellen, sondern umgekehrt verschwindet, wenn man aus den verschiedenen Rezensionen den Archetypus sorgsam wiederherstellt, die monotheistische, biblisch alttestamentliche Färbung fast ganz. So bleiben in der ersten Spruchreihe, wenn man das gemeinsame Gut der vier Rezensionen sammelt, tatsächlich fast gar keine Sprüche von spezifisch monotheistischem jüdischem Klang übrig. Ich notiere A 24 (u. S 33): „Sohn beachte den Tag deines Opfers, damit nicht der Herr an deinem Opfer Mißfallen finde". — A 41 (u. S 45, Σ 33, Ar 34): „Sohn wenn Vergeltung von Gott über Dich kommt, so fliehe oder murre nicht, damit Gott nicht zürne und Dich durch einen zweiten härteren Streich vernichte". Das sind die einzigen Sprüche, die die Annahme einer heidnischen Herkunft unwahrscheinlich machen. Der Spruch über die Gefährlichkeit der Weiber (A 2, S 4, Σ 5, Ar 7—9), den man anführen könnte, lautete ursprünglich etwa: „Sohn erhebe Deine Augen nicht zu einem lieblichen, geputzten und geschminkten Weibe, begehre sie nicht in Deinem Herzen. Denn wenn Du ihr alle Deine Reichtümer gibst, so bekommst Du nichts von ihr wieder" (A). Alles andre ist Zusatz der einzelnen Rezensionen. Der Spruch über das Verhalten gegen den Feind (A 61, S 79, Σ 60, Ar 58) lautet nach Ar: „O mein Sohn, freue Dich nicht über den Tod Deines Feindes, denn nach einer kleinen Weile wirst Du sein Nachbar sein". Das Verbot, überhaupt nicht zu schwören (S 40), war ursprünglich nur ein Verbot falsch zu schwören (A 32). Demgegenüber stehen Sprüche wie A 79: „Es ist besser, sie stehlen Dir Deine Götter, als daß sie in Dir einen Dieb entdecken"; A 87: „Sohn, das Fassen eines üblen Entschlusses beruht auf der Feindseligkeit des Daev (persischer Name für Dämon), und Widerstand (gegen den Daev) ist das Fundament der Taten und das Bollwerk des Zutrauens." Σ 70: „Wenn Du einen Fund vor einem Götterbild machst, gieb diesem seinen Teil davon"; endlich das bekannte Wort:

„Gieß aus den Wein auf das Grab des Gerechten (Totenopfer!), lieber als daß Du ihn mit bösen Leuten trinkst" (Σ 10 = Ar 13, anders A 7). Und selbst bei jenen obengenannten monotheistischen Sprüchen kann die Annahme nicht verwehrt werden, daß hier ursprünglich statt Gott: Götter gestanden habe. Der Spruch, daß man am rechten Tage opfern soll A 24, ist seinem Inhalt nach heidnisch und so allgemein gehalten nicht jüdisch.[1] — Also nicht einmal die Spruchsammlung der Ach-Erzählung, von der man es noch am ersten erwarten sollte, ist spezifisch jüdisch. Die Forscher wissen nun freilich zu den Achikarsprüchen viele Parallelen aus den Sprüchen, Jesus Sirach, Pirke Aboth beizubringen. Aber diese oft recht geringen Übereinstimmungen beweisen gar nichts.[2] Und selbst wenn wirkliche Parallelen vorlägen, würde es sich noch sehr fragen, wo die Priorität liege, oder ob die einzelnen Schriften nicht nur aus gemeinsamer Quelle schöpften, die keineswegs jüdisch zu sein braucht. Denn daß die jüdische Spruchweisheit kein speziell jüdisches Gewächs ist, sondern in internationalem Boden wurzelt und von der gesamten alttestamentlichen und spätjüdischen Literatur am wenigsten spezifisch jüdische Eigenart zeigt, dürfte dem Sehenden nicht verborgen sein.[3] Nachweise scheinbar literarischer Berührung im Einzelfalle helfen in diesem Falle wenig weiter.

Auch aus der übrigen Erzählung verschwindet bei genauer Vergleichung und Herstellung des Archetypus das spezifisch Jüdische, Monotheistische fast ganz. Man hat darauf hingewiesen, daß der König von Ägypten hier mit dem alttestamentlichen Titel Pharao erscheine. Nun kommt der Name allerdings in allen Rezensionen der Erzählung vor. Aber in der armenischen Übersetzung erscheint der König von Ägypten an der ersten Stelle, an der er eingeführt wird (Story of Aḥikar 37) ohne Namen. Der Name Pharao erscheint hier erst später (S. 39). Ebenso wird der König S. 43 erst allgemein als König von Ägypten eingeführt. dann erst als „König von Ägypten Pharao" (Beachte die Stellung der Worte). Die Ermahnung Achikars an den Beamten, dem der König seine Hinrichtung befohlen hat: „Blicke auf zum Himmel und richte

[1] Die wilden Spottreden mit denen A. zum Schluß seinen Neffen überschüttet, sind ihrem Charakter nach erst recht nicht alttestamentlich.

[2] Dasselbe Urteil las ich nachträglich zu meiner Freude bei Lidzbarski, Theol. Lt. Zt. 1899, 608.

[3] Darin beruht der eminente Wert der Achikarlegende für den Theologen, daß für diese an sich wahrscheinliche These hier der Beweis erbracht werden kann. Und daher ist auch die Frage nach dem jüdischen oder heidnischen Ursprung der Achikarlegende von so eminenter Wichtigkeit.

24. 5. 1905.

auf Gott Deinen Blick“ (A, Story 41 und Parallelen), fehlt in der arabischen Version. Hier erinnert Achikar seinen Gefangenwärter nur an früher erwiesene Wohltaten. Die Bitte Nadans um Verzeihung lautet in der arabischen Version (Story S. 116): „O mein Onkel, verfahre mit mir nach Deiner Weisheit und vergib mir meine Verfehlungen. Denn wer ist, der sich verfehlt hat wie ich, oder wer ist, der vergibt wie Du? Nimm mich an, o mein Onkel, ich will Sklave in Deinem Hause sein und Deine Pferde bedienen .... und Deine Schafe füttern. Denn ich bin boshaft und Du bist gerecht; ich bin schuldig und Du bist edelmütig.“[1] In allen andern Rezensionen ist diese Bitte mit einem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit verbunden, die hier fehlt. —

Ich will mit alledem nicht ganz leugnen, daß der uns vorliegende Hauptzweig der Achikarüberlieferung letztlich auf eine jüdische Form der Erzählung zurückgehen könnte, obwohl mir das höchst unwahrscheinlich ist[2]. Harris (a. a. O. LXXXII 39) und Halévy (Rev. Sémitique 1900) haben den Versuch gemacht nachzuweisen, daß die Überlieferung auf ein hebräisches Original zurückweise. Ich bin nicht imstande, hier selbst zu urteilen, aber was bis jetzt zum Beweise vorgebracht ist, scheint mir für diesen absolut nicht auszureichen. Die einzige Bemerkung Lidzbarskis, daß die Erzählung von dem Wolf der statt A, B, C, Lamm, Ziege, Böckchen sagt[3], auf einen syrischen (nicht auf einen hebräischen) Archetypus (אמרא ברחא גדיא) weist, schlägt alle recht fadenscheinigen Gründe für die obige Annahme nieder. Sollten aber unsre Versionen auf ein jüdisches Original zurückführen, so kann selbst in diesem höchst unwahrscheinlichen Falle die Erzählung nur fast unberührt durch das Medium jüdischer Überlieferung hindurchgegangen sein. Sicher ist sie nicht — auch nicht in ihrem didaktischen Teil — auf jüdischem Boden entstanden und wenn überhaupt so doch so wenig eindringend überarbeitet, daß der polytheistische Charakter noch vollkommen deutlich geblieben ist.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir, um auch unsrerseits alles beizubringen, was sich etwa für die These einer jüdischen Bearbeitung der Legende beibringen läßt, doch auch auf eine spätere jüdische Überlieferung hinweisen, welche die Bekanntschaft des späteren Judentums

[1] Der Anklang an die Parabel vom verlorenen Sohn ist bemerkenswert. Aber jedenfalls ist die Abhängigkeit nicht auf Seiten unserer Erzählung.

[2] Noch bestimmter urteilt jetzt Lidzbarski: Th. Lt. Zt. 1899, 607: Der heidnische Charakter und Geist ist unleugbar und zeigt sich namentlich in der armenischen Version.

[3] Auch hier hat wieder die armenische Übers. den besten Text. — Vgl. schon Harris a. a. O. LXXXIV.

mit der Achikarlegende in unsrer Form unumstößlich sicher macht. Sie findet sich im babylonischen Talmud Traktat Bechoroth 8 b 9 a (Wünsche, d. bab. Talmud i. s. haggad. Bestandteilen II 4, 62 ff.). Hier wird von einem Schulgespräch des Kaisers (Hadrian) mit R. Josua b. Chananja berichtet. Im Laufe des Gespräches befiehlt der Kaiser, er solle die siebenzig Gelehrten des „Athenaeums" im Wettstreit besiegen und sie zu ihm bringen. Der Rabbi macht sich auf die Fahrt und es gelingt ihm durch List sich Zutritt zu den 70 Weisen zu verschaffen. Nun beginnt der Wettkampf mit den Weisen. Unter anderm fordern diese von dem Rabbi: „Baue uns ein Haus in den Weltenraum". „Da sprach jener den Gottesnamen aus, erhob sich zwischen Himmel und Erde und rief: Reicht mir Ziegel und Lehm von da! Sie sprachen: wer kann ihm das dahin reichen? Darauf er: Wer kann ein Haus zwischen Himmel und Erde bauen!" Sie fordern von ihm, daß er einen Brunnen von der Wiese hereinbringen solle. Er stellt die Gegenforderung: „Drehet mir Stricke aus Kleie, so will ich ihn euch hereinbringen."[1] Sie fordern von ihm, daß er zerbrochene Mühlsteine zusammennähe. Er verlangt, daß man ihm von einem Stein Zwirnsfäden drehe. — An dem hier vorliegenden Zusammenhang mit der Achikarlegende kann gar kein Zweifel sein. Selbst auf eine ganz unverständliche Phantasie des Talmud wirft unsre Parallele helles Licht: „Darauf sprachen sie zu ihm: Nun sage uns etwas Lügenhaftes. Er antwortete ihnen: Wir hatten ein Maultier, welches ein Junges gebar, an dessen Hals man eine Schuldverschreibung hing, auf welcher geschrieben stand: der und der ist meinem Vaterhause 100000 Sus schuldig." Man vergleiche damit die oben skizzierte Achikarerzählung und die Entstehung dieses Gallimathias wird einigermaßen klar sein. — Auch an einigen andern Stellen talmudischer Überlieferung scheint ein Hinweis auf unsre Erzählung vorzuliegen. Die Stelle Jes 33, 18 („wo ist der Turmzähler") wird an mehreren Stellen gedeutet: „Wo ist der Turmzähler, welcher 300 Halachoth zählt, betreffs des Turmes, der in der Luft schwebt". Sanhedrin 106a, Chagiga 15 b. Sanh. 106a fügt hinzu: „Nach R. Ammi haben Doeg und Achitophel 400 Fragen aufgeworfen (betreffs der Turms). Raba hat gesagt: Ist denn das etwas Großes Fragen aufzuwerfen?". Es handelt sich hier offenbar um die Fragen und Antworten, die man mit der Erzählung von dem in die Luft gebauten Turme verband.

Wenn nun die Erzählung nicht jüdischen Ursprungs ist, so fragt

[1] Diese Anekdote macht hier einen ursprünglicheren Eindruck als in dem in der Hauptrezension der Achikarerzählung offenbar schlecht erhaltenen Bericht.

es sich, ob wir ihren Ursprung noch genauer fixieren können. Theodor Reinach[1] hat in einem anregenden Artikel für babylonischen Ursprung plädiert. Er stützt sich dabei vor allem auf äußere griechische Zeugnisse. Clemens Alexandrinus Stromat. (I 12, ed. Potter, p. 356) gibt nämlich an, daß Demokritos sich babylonische ethische Weisheit angeeignet habe, er habe nämlich die „Säule" des Achikar in der Übersetzung seinen eigenen Schriften einverleibt. Hier scheinen ethische Sprüche eines babylonischen Weisen vorausgesetzt zu sein, die sich nach der Meinung des Clemens Demokrit — wohl nicht der echte alte Demokrit, sondern ein unter seinem Namen geschriebenes Machwerk — angeeignet hat. Aber die ganze Nachricht tritt außerordentlich vage und unverbürgt auf. Noch weniger läßt sich mit der Notiz des Diogenes Laertius (v. 50) anfangen, daß Theophrast ein Buch mit dem Titel Ἀκίχαρος geschrieben habe. Auch Strabo (XVI 2. 39) spricht von einem Manne mit mantischen Gaben: παρὰ τοῖς Βοσπορανοῖς Ἀχαίκαρος, aber Reinachs Vorschlag statt Βοσπορανοῖς: Βορσιππηνοῖς zu lesen, hat wenig Einleuchtendes. Das Sichere, das von diesen Nachrichten übrig bleibt, scheint das zu sein, daß die Griechen bereits seit der Diadochenzeit den Namen Achikar als den eines Prägers ethischer Spruchweisheit kannten. Was aber von der „Säule" und der babylonischen Weisheit des Achikar überliefert ist, das sieht doch gar zu sehr nach einfachen Fabeln aus. Die Annahme, daß Demokrit um 450 auf einer Säule in Babylon die Weisheit Achikars gelesen habe (Reinach 9), heißt der Phantasie etwas viel zumuten. Oder soll man sich den Demokrit als einen Leser der Keilschrift auf babylonischem Tonzylinder denken!?

Eher könnte man für die Annahme babylonischen Ursprungs auf einige Namen der Erzählung hinweisen. Es findet sich „Nabusemakh" (denn es ist klar daß so, statt des Yabusemakh in Σ zu lesen ist). Auch in dem Namen des Schreibers, der die Vorwürfe A.s gegen seinen Neffen niederschreibt, Nagubil, Nebubel, Nabuhal wird ein Nabu stecken. Einer der beiden auf dem Adler fliegenden Knaben heißt in den arabischen Handschriften Nabuḥail. Was namentlich in Σ (Story 76) von dem Herauskommen und Wandern des Bel auf den Straßen gesagt wird, das weist ebenfalls vielleicht auf babylonische Verhältnisse, die Prozession Marduk auf der großen Prozessionsstraße in Babylon am Neujahrstage.[2]

Da es sicher ist, daß jüdische Kreise im zweiten Jahrhundert mit

[1] Revue des études juives 1899 T. 38, 1 ff.

[2] Story of Aḥikar, p. XXXVII.

der Achikarlegende vertraut waren, diese aber die meisten derartigen exotischen Erzeugnisse in Babylon kennen gelernt haben, so werden wir nach alledem in der Annahme nicht fehlgehen, daß unsre Erzählung ein Stadium ihrer Entwickelung in Babylon oder in dessen Nähe erlebt habe.[1] Man wird aber deshalb doch noch nicht von einer babylonischen Erzählung sprechen dürfen.

Denn gerade in dem Passus, in welchem sich, wie es schien, die deutlichste Anspielung auf babylonische Verhältnisse, nämlich auf die Prozession Marduk-Bels in Babylon findet, wird ja zugleich mit aller Bestimmtheit behauptet, daß es einen höheren Gott gäbe als Bel. Und zwar wird dieser Gott in A Belshim, in Ar Gott des Himmels genannt, während in Σ die Stelle leider ausradiert ist. Nun ist Baalšamen ein syrisch-phönizischer Gott, dessen älteste Erwähnung (Corp. Inscr. Semit. I 139) allerdings erst im zweiten Jahrh. v. Christus nachweisbar ist. Man könnte von hier aus mit Lidzbarski (a. a. O.) auf syrisch-mesopotamischen Ursprung schließen. Aber es bleibt noch eine andre Vermutung möglich. Die ganze Stelle, in der „Belshim" weit über Bel erhoben wird, klingt fast monotheistisch und ist von einem gewissen, erhabenen Schwung. Es kann aber Baalšamen hier auch nur das Beiwort eines höchsten Gottes gewesen sein, dem griechischen θεὸς τῶν οὐρανῶν gleich, wie denn der Araber tatsächlich Gott des Himmels liest. Ich glaube, es ist nicht allzukühn, wenn wir annehmen, daß ursprünglich mit dem Gott des Himmels der persische Ahura-Mazda gemeint ist. Der Name Gott des Himmels ist auf dem Gebiet der nach Westen vordringenden persischen Religion tatsächlich nachweisbar.[2] Das fast monotheistisch klingende Bekenntnis zu diesem höchsten Gott in einer Erzählung, welche ihrem Charakter nach polytheistisch ist und neben dem höchsten Gott die andern Götter stehen läßt, ist nicht jüdisch, aber vielleicht persisch. Mit der Lokalisierung der uns erreichbaren Form der Erzählung im mesopotamischen Tiefland steht diese Annahme in keinem Widerspruch. Denn im Diadochenzeitalter und um dieses wird es sich bei unsrer Erzählung etwa handeln, herrschte aller Wahrscheinlichkeit nach die persische Religion bereits in dieser Gegend.[3]

[1] Lidzbarski, Theol. Lt. Zt. 1899. 608, nimmt eine Entstehung (?) der ursprünglich syrischen Erzählung im mesopotanischen Tiefland an.

[2] Cumont, Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra I, 86 f. Möglicherweise hat das spätere Judentum die Bezeichnung Gottes mit „Gott der Himmel" dem Parsismus entlehnt. Bousset, Rel. d. Judentums 306 f., 489. 3.

[3] Cumont l. c. I 8—10, 14, 223, 233 ff.; Bousset, Religion d. Judentums 455. Archiv f. Rel. Gesch. IV, 245 f.

Auch noch einige andre Züge der Erzählung zeigen persisches zum mindestens nicht babylonisches Kolorit der Erzählung. Achikar, wird erzählt, schlägt eine Katze in Ägypten, weil sie seinen Hahn in Assyrien getötet habe. Wie die Katze in der ägyptischen, so ist der Hahn in der persischen Religion das spezifisch heilige Tier. — In einer Rezension der Legende, die entschieden das ursprüngliche bewahrt hat, wird in dem Rätsel vom Jahr die Zahl der Stunden auf 8736 d. h. 24×364 angegeben (s. o. S. 2 A 3). Es findet sich also hier die äußerst seltene und rückständige Annahme, daß das Jahr eine Länge von 364 Tagen habe. Reinach (l. c. 8) meint bei Demokrit, in dessen Berechnung der Ausgleichung von Sonnen- und Mondjahr ebenfalls die Annahme eines Jahres von 364 Tagen nachweisen zu können und bringt das in Zusammenhang mit der oben besprochenen Nachricht der Abhängigkeit Demokrits von der „Säule des Achikar". Wie dem sein möge, jedenfalls liegt hier kein babylonisches Lehngut vor. In dem klassischen Lande der Astronomie kannte man die Länge des Sonnenjahres. Dagegen kann sehr wohl Iran als die Heimat dieser primitiven Vorstellung angesehen werden. Sie findet sich noch, deutlich ausgesprochen, im astronomischen Teil des äthiopischen Henochbuches 72—82. Von diesem astronomischen Buch läßt sich nachweisen, daß es weder aus Palästina noch aus Babylon stammt. In ihm wird nämlich (72, 14) behauptet, daß im Monat der längsten Tage sich Tag und Nacht wie 2:1 verhalten. Das stimmt etwa für die Gegend westlich vom Kaspischen Meere und auch da noch nicht ganz, jedenfalls nicht für Palästina und Babylon. Wir werden annehmen dürfen, daß die Astronomie des Henochbuches mit ihrem Sonnenjahr von 364 Tagen persisches (medisches) Lehnsgut ist, wie denn auch die c. 77 entwickelte Geographie in die Gegend des kaspischen Meeres weist. Also werden wir vermuten dürfen, daß die wunderliche Rechnung eines Sonnenjahres von 364 Tagen altpersisch gewesen sei. Aber wie dem sein möge, wir sind mit dem Nachweis, daß unsre Erzählung hier und da persisches Kolorit zeigt, noch nicht am Ende unsrer Untersuchung. Wollen wir aber noch weiter vordringen, so wird es sich empfehlen, daß wir im Gebiet des Folklore nach weiteren Parallelen zur Achikarerzählung suchen.

[Ein Schlußabschnitt folgt im nächsten Heft.]

Miszellen.

„Der König mit der Dornenkrone".

Hermann Reich, bekannt durch sein umfassend angelegtes Werk über den Mimus, hat unter dem obigen Titel in einer etwas prätentiösen Schrift (Leipzig-Teubner 1905) zur Erklärung von Mark 15, 16ff; Matth 27, 27 ff das Wort ergriffen. Ich habe die als Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum erschienene Broschüre, die um einige Bemerkungen zu dem genannten evangelischen Bericht und zu dem bekannten, neuerdings von Richard Wünsch (Sethianische Verfluchungstafeln Leipzig-Teubner 1898) behandelten Eselkruzifix vom Palatin sehr ausgedehnte Wiederholungen aus dem „Mimus" gruppiert, an andrer Stelle eingehend besprochen (Literaturblatt der Frankfurter Zeitung 19. Februar 1905) und will mich nicht wiederholen. Da indessen Reichs Versuch, die Verspottung Christi durch die römischen Soldaten aus der Nachahmung einer ihnen geläufigen — uns übrigens unbekannten — Mimusszene zu erklären, voraussichtlich auch in unserm theologischen Lager zu erneuter Erörterung des Problems führen wird, so möchte ich einige kurze Notizen zur Sache hersetzen.

Die Erkenntnis, daß es sich in der grausamen Szene wahrscheinlich um eine scherzhafte Nachahmung von Gebräuchen handelt, die den Soldaten von andern Gelegenheiten her bekannt waren, geht bis auf Hugo Grotius zurück. In seinen Annotationes in libros evangeliorum (Amsterd. 1641) weist er zu Matth 27, 29 auf die bekannte Stelle aus Philo in Flaccum 5. 6, die uns von der Verspottung König Agrippas I. in Alexandrien durch die komische Ausstaffierung des Trottels Karabas erzählt; es heißt bei Grotius: „Deinde addit (scil. Philo), quod et huic loco quadrat: ἐπεὶ δὲ ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις .... διεκεκόσμητο εἰς βασιλέα". Diese Unterstreichung des Mimus mit Bezug auf die Erzählung der Evangelien darf bei der Würdigung der Verdienste Reichs, der die Theologen einmal wieder sehr als quantité négligeable behandelt,

jedenfalls nicht übersehen werden. — Ungefähr ein Jahrhundert nach Grotius aber notiert Wetstein in seiner viel zu sehr vergessenen Ausgabe des neuen Testaments von 1752 außer jener Stelle bei Philo eine m. E. weit bedeutsamere aus Dio Chrysostomus (de regno IV 66), die ich nach von Arnims Ausgabe (I 66f.) hersetze. In dem Gespräch zwischen Alexander und Diogenes fragt dieser: οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἑορτήν, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν, οὗ νῦν ὥρμηκας στρατεύεσθαι; καὶ ὃς εὐθὺς ἠρώτα· Ποίαν τινά; ἐβούλετο γὰρ πάντα εἰδέναι τὰ τῶν Περσῶν πράγματα· Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται· μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν. So weit reicht die Beschreibung des Sakenfestes; die Nutzanwendung des Diogenes interessiert uns hier nicht. Diese Stelle ist, so weit ich sehe, seit Wetstein nicht direkt in Beziehung zu dem evangelischen Bericht gesetzt worden. Als Cumont durch seine Ausgabe der Märtyrerakten des heiligen Dasius in den Analecta Bollandiana (XVI 1897 p. 5ff.) die Frage nach den Saturnaliengebräuchen im Heere neu angeregt hatte, wies Parmentier in der Revue de philologie (nouv. série XXI p. 143ff.) unter anderm auf unsre Stelle hin, um die von Cumont angezweifelte Tatsächlichkeit des Menschenopfers bei der Saturnalienfeier im Heere wahrscheinlicher zu machen. Eine Reihe weiterer Notizen bei Strabo, Athenaeus, Hesychius und Porphyrius berechtigten Parmentier zu der vorsichtig geäußerten Vermutung: „D'après tous ces passages, il serait permis, je pense, d'admettre pour Babylone, la Perse, l'Asie-Mineure et pour la plupart des régions soumises à l'influence asiatique, l'existence d'une fête annuelle marquée par des débauches de toute nature, et dont l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies". Diese orientalischen Bräuche nun — so schließt Parmentier weiter — scheinen ins römische Heer eingedrungen und dort mit der Saturnalienfeier verschmolzen zu sein. Wir fügen hinzu, daß ein solcher Einfluß aus dem Osten nicht mehr befremden kann, seitdem wir durch Mommsen (Hermes 19 und 22) über die Rekrutierungsverhältnisse der Provinzialmilizen und durch Cumont über die Verbreitung des Mithraskultus aufgeklärt sind.

Übrigens haben wir einen Rest jenes asiatischen Brauches wohl auch in dem grausamen Spiel der Seeräuber zu erblicken, von dem uns

Plutarch im Pompejus erzählt; berief sich ein Gefangener diesen Piraten gegenüber auf sein römisches Bürgerrecht, so stellten sie sich bestürzt, staffierten ihn pomphaft aus und erwiesen ihm zum Spott allerlei Ehren, um ihn schließlich über die Planke springen zu lassen. Ja, die Spuren jenes alten Festritus lassen sich bis in die Gegenwart verfolgen: er lebt fort in dem Brauch des sogenannten Fastnachtverbrennens. Ein Bonner Wochenblatt vom 25. Februar 1819 berichtet z. B. von der feierlichen Verbrennung des Fastnachtmannes auf dem Münsterplatz nach einem Umzug der weißgekittelten und fackeltragenden Teilnehmer durch die Stadt; die Sitte ist dort nach einer Unterbrechung neuerdings wieder aufgelebt. Auch in Düsseldorf bestand sie bis vor wenigen Jahren; dort begrub man den Prinzen Karneval am Aschermittwoch auf dem Karlsplatz; eine Steinplatte in der Mitte des Platzes galt als Denkmal.[1] Diese Platte — vermute ich — ist noch eine Erinnerung an den uralten, für Griechenland ebenso wie für Skandinavien bezeugten Opferbrauch der Steinigung;[2] die geworfenen Steine häuften sich als Grabhügel über dem Geopferten. Der Prinz Karneval ist kein anderer als der Saturnalienkönig; an die Stelle des Menschenopfers ist die Opferung einer Puppe getreten. So wird es sich ja auch wohl mit den Binsenmännern des Argeerfestes verhalten, die von den Vestalischen Jungfrauen in den Tiber hinabgestoßen wurden.[3] Der besprochene Fastnachtsbrauch ist bei Romanen und Germanen verbreitet.[4] — Darauf einzugehen gab Friedrich Kauffmanns „Balder"[5] Anlaß, der in diesem außerordenlich fleißigen, aber in seinen Ergebnissen schwerlich ganz haltbaren Buch die in Frage stehende Materie unter dem Gesichtspunkt des Baldermythus oder vielmehr eines als gemeingermanisch anzusprechenden Ritus von Balders

---

1 Diese Einzelheiten teilte mir auf meine Anfrage die Redaktion des Bonner Generalanzeigers freundlichst mit.

2 Vgl. die Steinigung der entsprechenden Strohpuppe (Caramantran) in der Provence bei Usener, Italische Mythen, Rhein. Mus. XXX S. 201.

3 Vgl. Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte II S. 265 ff. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch der geprügelten und verbrannten Puppen des Purimfestes zu gedenken. Vgl. über die mutmaßliche Entstehung dieses Festes außer der bei Bousset (Rel. d. Jud. 468 Anm. 1) verzeichneten Literatur Cumont, Revue de philol. 1897, S. 150.

4 Vgl. dazu besonders Usener a. a. O. S. 199 ff (auch für Florenz) und Mannhardt I S. 410 ff, der auf die Sammlungen von Kuhn u. a. verweist. Zu dem ähnlichen Brauch des Kilbe-begrabens vgl. auch Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 561 ff.

5 Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte I, Straßburg 1902.

Opferung behandelt.[1] Sonderbarer Weise hatten Cumont und Parmentier die erwähnten Stellen bei Philo und in den Evangelien in ihre Erörterungen nicht hineingezogen; das blieb bekanntlich Paul Wendland vorbehalten in seinem ebenso kurzen wie bedeutsamen Aufsatz „Jesus als Saturnalienkönig" (Hermes 33). Mit Bezug darauf meint nun Kauffmann S. 280: „dadurch hat die Parallele, die man gerne und oft zwischen Jesus und Balder gezogen hat, ganz neuen Inhalt gewonnen. Auch Balder fiel wie ein Saturnalienkönig". Ich glaube, man wird mir Recht geben in dem Urteil, daß solche Parallelen uns nicht weiter bringen. Kauffmann sieht in den geschilderten Volksgebräuchen, besonders auch in dem sogenannten Todaustreiben „das uralte, dem Orient mit dem Occident gemeinsame Jahresopfer". Daß es sich dabei, wie nach Kauffmanns Auffassung auch im Baldermythus, ursprünglich um die Opferung eines Gottes handelte, wird ihm deutlich aus der „niederdeutschen Spielform des Todaustragens", dem Steinigen und Verbrennen des sogenannten Jupiter in Hildesheim und ähnlichen niedersächsischen Sitten. Wie weit das alles haltbar ist, muß hier dahingestellt bleiben. Das eine aber ist klar: was nach Kauffmann bei dem Vergleich zwischen Jesus und Balder das tertium comparationis sein würde, erscheint beim Tode Jesu nur als etwas Zufälliges, Unwesentliches; sein Sterben ist in den Augen der Soldaten kein Opfertod; sie ahmen in grausamem Spiel an diesem Gefangenen nur nach, was sie von andern Gelegenheiten, möglicherweise den Saturnalien her kannten. Eher ließe sich noch die Wiederholung des göttlichen Opfers in der Messe zu dem Kauffmannschen Balderritus in Parallele setzen. —

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder der Frage zu, welcher Brauch, welche Erinnerung den Soldaten bei ihrem mutwilligen Treiben mit Jesus vorschwebte, so scheint mir Reich darin gegen Wendland recht zu haben, daß er jene bei Philo berichtete Spottszene auf den Mimus zurückführt; das ausdrückliche ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις spricht dafür.[2] Aber m. E. ist jene harmlosere Belustiguug des alexandrinischen Pöbels durchaus zu trennen von der Behandlung des zum Tode verurteilten Jesus durch die Soldaten. Daß es sich um einen dem Tode geweihten Gefangenen hier wie in dem von Wendland nicht heran-

[1] In Anlehnung „an die englische und französische Schule der Gegenwart"; besonders Frazer, Hubert und Mauß treten hervor. — Frazers „Golden Bough" ist mir leider unzugänglich.

[2] Man vgl. auch die kurze Mitteilung aus einem im Louvre befindlichen Papyrus in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905 Heft 2 S. 84.

gezogenen Bericht bei Dio Chrysostomus handelt, scheint mir eine nicht zu übersehende Übereinstimmung. Treffend weist Wendland auf die historische Unmöglichkeit des Rettungsversuchs durch Pilatus hin, den Johannes 19, 7—12 auf die Geißelung und Verspottung folgen läßt, und auf die wahrscheinliche Ungeschichtlichkeit der entsprechenden Szene Luk 23, 11. Vielleicht aber darf man eine historische Ergänzung der biblischen Berichte in einem Zusatz des Petrusevangeliums erblicken: καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως (Preuschen Antileg. 15), zu dem auch Justin Apol. I 35 (διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον: Κρῖνον ἡμῖν) zu vergleichen ist. Auf den Königsthron setzte man nach Dio Chrysostomus auch jenen unglücklichen Gefangenen bei den Sacaeen.

Noch ein kurzer Hinweis scheint mir im Anschluß an das Vorstehende erlaubt. Das Sacaeen- und Saturnalienopfer gemahnt an die Selbstbezeichnung des Paulus ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι 1 Kor 4, 13, für die sich in der Exegese immer noch nicht die, wie mir scheint, einzig richtige Erklärung durchgesetzt hat. Außer dem schon bei Wetstein zu findenden, von Heinrici nur zum Teil berücksichtigten Material sei besonders auf Useners Bemerkung in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 137 III (Der Stoff des griechischen Epos) S. 62 verwiesen.[1]

Hamburg. H. Vollmer.

Über Zacharias in Matth 23.

Unbegreiflich ist mir, wie Wellhausen zu Mt 23, 35 f. über den Zacharias von 2 Chr 24 schreiben kann: „Dies ist ein vermutlich erst von der Chronik zu einem bestimmten Zweck erfundener und jedenfalls ganz obskurer Mann, dessen Bekanntschaft bei den Zuhörern oder den Lehrern [= Lesern?] nicht vorausgesetzt werden

---

[1] Erst während des Druckes stoße ich auf W. R. Patons Aufsatz „Die Kreuzigung Jesu“ (im 2. Jahrg. Heft 4 dieser Zeitschrift S. 339 ff.). Paton sieht auch in dem Vollzug der Kreuzigung rituelle Bedeutung; insbesondere zeigt ihm die Dreizahl der Gekreuzigten, „daß die Art der Hinrichtung Jesu mit königlichen Ehren nicht ein bloßes Spiel der soldatischen Roheit war, sondern vor dem Gericht und dem Urteilsspruche schon vorbereitet“. Aber die beigebrachten Analogien, besonders auch für die Hinrichtung von Usurpatoren, passen nicht. Christus ist weder ἐπὶ τρισὶ σταυροῖς gekreuzigt, noch ist sein Tod durch ein Massenopfer ausgezeichnet worden. Zudem steht die Zahl 30 beim Argeeropfer keineswegs fest.

konnte: Jesus selber mag von ihm und von dem Buch der Chronik überhaupt wenig gewußt haben, die Gelehrten des Hebräerevangeliums haben ihn aufgespürt. . . . Was endlich das Entscheidende ist: sein Blut kann nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem Abels als dem ersten entgegengesetzt werden; denn nach ihm haben die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet, z. B. unter König Manasse und unter König Jojakim".

Sacharja selber ruft ja nach der Erzählung das göttliche Gericht an (יראה יהוה וידרש), und das Targum erweitert die Erzählung, indem es den Anlaß seiner Tötung näher angibt, den Götzendienst des Königs und des Volkes am großen Versöhnungstag. Ebenso weiß das Targum zu Threni 2, 20: „Wie ihr getötet habt den Sacharja den Sohn Iddos, den Hohenpriester und treuen Propheten im Haus des Heiligtums des Herrn am Versöhnungstag, weil er euch zurechtwies, daß ihr nicht solltet Böses tun vor dem Herrn". Auch in den Handschriften des Targums mit orientalischer Vokalisation, die den Versöhnungstag und das Heiligtum des Herrn weglassen, fehlt hier die Erwähnung des Zacharias des Sohnes Iddo nicht; nur heißt er nicht „Hohenpriester", sondern einfach „Priester und Prophet".

Wie berühmt aber dieses Martyrium in jüdischen Kreisen war, zeigen Lightfoot's Auszüge aus Hieros. in Taanith, fol. 69. 1, 2; Bab. in Sanhedr. fol. 96, 2. Weil sein Blut noch nicht zur Ruhe gekommen war, hat Nebusaradan bei der Zerstörung des Tempels ihm 94000 Rabbinen, Schüler und junge Priester zum Opfer gebracht. Ebenso streiten die Talmudisten schon, in welchem Hof des Tempels er getötet worden sei, ob in dem der Frauen, Israels oder der Priester und entscheiden sich für den letzteren (= zwischen Tempel und Altar).

An den Zacharias des Josephus (bell. Jud 4, 335), für den Wellhausen sich entscheidet, hat schon Grotius erinnert; ebenso L'empereur bei de Dieu und andere. (Den Namen des Vaters liest Niese jetzt Βάρεις mit PA, VR haben ähnlich βαρεῖς, MC βαρούχου, L et i. m. M βαρισκαίου „quod magnam habet speciem veri". Hierbei scheint mir eine Zusammensetzung mit βαρ (Sohn) vorzuliegen, an die wir bei Βαραχίου im NT natürlich nicht denken dürfen).

Ganz unverständlich ist, wie Wellhausen als das Entscheidende bezeichnet: jenes Zachariasblut könne nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem des Abel entgegengestellt werden, weil nach ihm

---

1 Vgl. auch was Merx aus Gittin 57b übersetzt.

die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet haben z. B. unter König Manasse und unter Jojakim. Letzteres ist ja richtig, aber das bezeichnende ist ja gerade, daß die Chronik dies nicht erwähnt, daß vielmehr die Tötung jenes Zacharias die letzte in ihr, und falls die Chronik schon damals das letzte Buch des alttestamentlichen Kanons war, überhaupt die letzte in den heiligen Schriften erwähnte Bluttat war. Ich weiß nicht, wer der erste war, der die neutestamentlichen Stellen gerade zu diesem Schluß auf die Anordnung des Kanons in der Zeit Jesu benutzte. J. Chr. Wolf 1741 nennt den Zacharias von 2 Chr 24 ultimus, qui in codice sacro V. T. memoretur impie occisus. An die Chronikstelle erinnert ja das ἐκζητηθῇ von Lk 11, 51 fast wörtlich (דרש daselbst; nicht = בקש, was Baljon beizieht). Übrigens fehlt υἱὸς Βαραχίου Lk 11, 50 in den meisten Zeugen; nur D syr cur, bei denen Verdacht harmonistischen Einflusses vorliegt, und einige andere haben es. So muß die Verwechslung in Matth nicht der ältesten Überlieferung angehören; übrigens zeigt ja das Targum von Threni 2, daß sie oder eine ähnliche auch sonst bei den Juden sich findet.

In einer kleinen Einsendung an die Expository Times 13, 562 habe ich mit Verweisung auf Ez 8, 16 Joel 1, 17 2 Macc 7, 36 Protev Jacobi 23 gezeigt, daß ναὸς (οἶκος) Übersetzung von אוּלָם ist und so kein Widerspruch mit 2 Chr. 24 besteht (über syr. קסטרומא s. auch Merx zur Stelle).

Auf die Legende vom Vater des Täufers einzugehen ist kein Anlaß; aber ich will nicht schließen, ohne das Bedauern auszusprechen, daß Wellhausen sich nicht die Mühe nimmt, genauer nachzuforschen, ehe er so entschieden seine Behauptungen aufstellt („jedenfalls ganz obskurer Mann"; vgl. auch zu Matth 6, 10 „ein paar obskure Handschriften"). Gerade die, welche ihre besondere Freude daran haben, daß Wellhausen seine Kraft auch in den Dienst des NT's stellt, möchten seine Beiträge von allen Fehlern frei wissen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Cena pura.

Prof. Schürer begleitet meine von ihm oben, S. 8, mitgeteilte Vermutung über die Bedeutung des Ausdruckes „cena pura" mit den Worten: „Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit" erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen

wurde. Am Rüsttag genoss man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbat die gebührende Ehre erweisen zu können". Aber dieses Argument gegen meine Hypothese entfällt bei näherer Erwägung; denn unter der „cena" verstanden die Urheber der Benennung „cena pura" nicht die einfache, frugale Mahlzeit des Freitags, die dem am Abend erfolgenden Eintritte des Sabbat lange vorausging, sondern die Abendmahlzeit, mit der der Sabbat feierlich eingeleitet wurde. Diese Abendmahlzeit ist eine der drei pflichtgemäßen Mahlzeiten des Sabbat (שלש סעודות), über welche im bab. Talmud, Sabbat 116bff viel zu lesen ist. Die „Festmahlzeit des Sabbat", von der Schürer spricht, findet also nicht am folgenden Tage, dem Sonnabend, statt, sondern schon am Freitag-Abend; denn von den „drei Mahlzeiten" des Sabbat kommt der den Sabbat einleitenden ein besonders festlicher Charakter zu. Und sowie die hebräisch und aramäisch redenden Juden den Freitag nach dem ihn abschließenden, wenn auch schon zum Sabbat gehörigen Abend benannten, so benannten die Juden römischer Zunge den Freitag nach der ihn abschließenden und zugleich den Sabbat einleitenden Abendmahlzeit. Die „Zurüstung" (παρασκευή), welcher der griechische Name des Freitags entnommen ist, galt zwar allen Mahlzeiten des Sabbat, aber in erster Reihe der des Freitag-Abend. Man darf annehmen, daß bei den Juden der Stadt Rom, woher sich wahrscheinlich der Ausdruck „cena pura" verbreitete, die Abendmahlzeit besonders opulent war, da in Rom die coena die Hauptmahlzeit war. In Rom spielt auch jene Anekdote von dem Schneider, der die Sabbate und Festtage sehr in Ehren hält und einmal an einem Freitag — nach anderer Version am Rüsttage des Versöhnungsfestes — beim Fischeinkaufe den Diener des Praefecten überbot (Genesis rabba c. 11, Pesikta rabbathi c. 23; s. Die Agada der palästinensischen Amoräer II, 340; vgl. b. Sabbat 119a). Ein Tannait vom Ende des 2. Jahrhunderts, Ismael b. Jose, nennt es als das große Verdienst der reichen Juden der Diaspora, daß sie den Sabbat ehren (Sabbat 119a; s. Die Agada der Tannaiten II, 409); die Ehrung des Sabbat geschah aber vor allem durch die opulenten Sabbatmahlzeiten. Darum ist es nicht zu verwundern, daß die römischen Juden den Rüsttag des Sabbat nach der ersten der drei Sabbatmahlzeiten benannten. Weshalb diese die „reine" hieß, habe ich so zu erklären vermeint, daß „cena pura" einem hebräischen סְעוּדָה נְקִיָּה entspräche. Leider aber findet sich ein solcher Ausdruck nirgends, und ich selbst bin von der Haltbarkeit dieser Hypothese nicht überzeugt. Eine andere Annahme dürfte vielleicht eher einleuchten. Die römischen Juden bezeichneten mit dem Epitheton

„rein“ die Heiligkeit und Weihe dieser Festmahlzeit, im Gegensatze zu dem schwelgerischen und oft in Zuchtlosigkeit ausartenden Charakter der Mahlzeiten, wie sie im Rom der Kaiserzeit sich ihnen darboten. Ein mehrmals vorkommender Agadasatz, der verschiedenen Autoren zugeschrieben wird, stellt die von zuchtlosen Reden und Gotteslästerungen begleiteten Festgelage der heidnischen Völker den durch fromme Loblieder und Unterredungen über die Tora geweihten Mahlzeiten der Juden gegenüber (s. die Aussprüche zu Esther 1, 10: b. Megilla 12b, Esther r. z. St., Midrasch Abba Gorion z. St.; Schir rabba zu Hoh. 8, 13). Ein solches erhebendes Bewußtsein von der religiösen Weihe der Sabbatmahlzeit und ihrem Gegensatze zu den unreinen Gelagen der Heiden mag es bewirkt haben, daß man die Mahlzeit des Freitag-Abends und dann den Freitag selbst „cena pura“ nannte.

Budapest. W. Bacher.

Ein Name des Sonntags im Talmud.

Ein Ausspruch des babylonischen Amora Samuel (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) enthält eine Benennung des Sonntags als christlichen Festtages, der, weil er in den durch die Zensur veränderten Ausgaben des Talmuds beseitigt wurde, wenig Beachtung gefunden hat. Er lautet: יום נוצְרִי, Aboda zara 6b und wiederholt ib. 7a. Die Münchener Handschrift hat an der ersten Stelle נוצרים statt נוצרי, was aber nur irrtümliche Schreibung ist. Die zensierten Ausgaben bieten anstatt des Ausdruckes eine Lücke oder setzen יום אחד, oder auch יום א' an seine Stelle.[1] Der Ausdruck יום נוצרי bedeutet: „Tag des Nazareners“, d. h. Tag Jesus' (ישו נוצרי ist der Name Jesus' im Talmud); es ist also die jüdische Wiedergabe von κυριακὴ ἡμέρα, Tag des Herrn. In dem erwähnten Ausspruche wird der „Tag des Nazareners“ in eine Reihe mit den Festtagen der Heiden gestellt. Vgl. auch J. Q. R. XVII, 181.

Budapest. W. Bacher.

[1] S. Rabbinowicz, Variae lectiones zu beiden Stellen (Bd. X S. 15 und 17).

Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ.

Eine literarische Benutzung der von Grenfell und Hunt entdeckten Λόγια Ἰησοῦ scheint mir immerhin der Erwähnung wert, obwohl das Interesse an dem eigenartigen Stück durch den neuen Fund des Eingangs wohl sehr herabgedrückt ist. Der fünfte Spruch des ersten Blattes enthielt bekanntlich die Worte ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήϲειϲ με, ϲχίϲον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι. Auf sie nimmt eine Glosse des Etymologicum Gudianum bezug: Ἔγειρον· οἷον „ἔγειρε τὸν λίθον". ἔγειραι δὲ ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι. Es ist nach dem Lemma sicher, daß in dem Zitat ἔγειρον herzustellen ist; aktivischer und medialer Aorist sind sich entgegengestellt; die Bedeutung „erhebe den Stein" wird durch den Gegensatz ἔγειραι, „erhebe dich" (aus Ev. Joh. 5, 8 oder einer ähnlichen Stelle) gesichert. Freilich ist die Korruptel ἔγειρε ziemlich alt. Sie ist in einer weiteren Glosse bei Suidas vorausgesetzt: Ἔγειραι· ἔγειραι cὺ αὐτόc, διὰ διφθόγγου, ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, διὰ τοῦ ε̄ ψιλοῦ· ἐνέργειαν γὰρ ϲημαίνει. Die zuerst rein lexikalische Bemerkung ist hier im Sinne der späten orthographischen „Epimerismen" umgestaltet; die Vorlage zeigen die sogenannten Herodian-Epimerismen S. 271: Ἔγειραι· ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, δίφθογγον, ἔγειρε δὲ [ἄλλοc] ἄλλον. Aus der epimeristischen Fassung ist eine Glosse bei Zonaras (605) interpoliert, welche ursprünglich lautete: Ἐγείρου χρὴ λέγειν, οὐχὶ ἔγειρε, εἰ μή τιc προcτίθηci τὸ ceαυτόν, dann aber, als sich ἔγειραι für ἔγειρε eingeschlichen hatte, fortgeführt wurde: ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, <τὸ ε̄> ψιλόν. Das Zitat scheint hier ohne jede Kenntnis weitergegeben. — Eine Benutzung des Neuen Testamentes in lexikalisch-grammatischen Schriften ist schwerlich vor dem V. oder VI. Jahrhundert denkbar. In dieser Zeit scheinen also unsere Λόγια (oder das Evangelium, mit dem sie zusammenhängen?) immer noch in weiteren Kreisen gelesen zu sein.

Straßburg. R. Reitzenstein.

Mt 6, 2.

Mt 6 handelt von den „guten Werken". Zu diesen gehören nach altjüdischer Anschauung drei Stücke: תשובה Umkehr, תפלה Gebet und צדקה Almosen. Für Umkehr sagte man auch: צום Fasten, für Gebet: קול Stimme, für Almosen: ממון Mammon.

Von diesen drei Stücken handelt Mt 6, 1—18. 6, 1—4 vom Almosengeben; 5—15 vom Beten; 16—18 vom Fasten. — In einem anderen

Zusammenhange, ursprünglich vielleicht doch zusammengehörend, handelt vom Beten und Almosengeben Mc 12, 40—44 vgl. damit Lc 20, 47; 21, 1 ff. Die Stelle bei Mc beginnt: Und er setzte sich dem Schatzkasten (γαζοφυλάκιον) gegenüber und schaute zu, wie die Menge Münze in den Kasten einlegte.

Dieser Kasten im Tempel ist uns bekannt unter dem Namen Schofar, Posaune, Trompete. Die Benennung rührt daher, weil dieser Kasten hornartig konstruiert war, damit die Betrüger nicht die Hand hineinstecken und die Gelder entwenden könnten, s. Schekalim 6, 1 5 u. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch s. v. שופר.

Ich glaube, daß von hier aus ein Licht fällt auf Mt 6, 2. Jesus sagt: wenn du Almosen gibst, so laß nicht vor dir her trompeten. — Bunsen fügt erläuternd hinzu: „Was folgt, genügt um zu beweisen, daß eitle und heuchlerische Reiche wirklich dergleichen taten, als ein Zeichen für die Armen sich zu versammeln" usw. — Eine solche Sitte ist aber aus dem jüdischen Altertum gar nicht bekannt. Ich vermute daher, daß Jesus ursprünglich gesagt hat: Wenn du Almosen gibst, so lege es nicht in den Schofar. Dem Übersetzer war aber das Wort Schofar in seiner hebräischen Vorlage nur in der Bedeutung Trompete bekannt, so schrieb er dafür: μὴ σαλπίσῃς.

Stockholm. G. Klein.

---

27. 5. 1905.

Über ΣΩΖΕΙΝ und seine Derivata im Neuen Testament.

Von Lic. theol. **Wilhelm Wagner** in Ottrau.

Im Sprachschatze des Neuen Testamentes nehmen σώζειν und die von ihm abgeleiteten Wörter eine hervorragende Stelle ein. Dies Urteil gilt sowohl hinsichtlich der Häufigkeit des Vorkommens als auch hinsichtlich der Bedeutsamkeit dieser Wörter und Begriffe. Nach Schmollers Tamieion findet sich σώζειν im Neuen Testament 103 mal, διασώζειν 7 mal, σωτήρ 24 mal, σωτήριος 5 mal und σωτηρία 44 mal. Daß auch die biblisch-theologische Bedeutung dieser Wörter eine besonders hohe ist, erhellt daraus, daß sie zur Bezeichnung des Lebenszweckes Jesu, der von Gott gewollten Wirkung des Evangeliums und der Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit dienen. Vgl. z. B. Luk 2, 11. 19, 10; Röm 1, 16 1 Tim 2, 4.

Unter diesen Umständen muß es für den rein religionsgeschichtlich interessierten wie für den praktischen Theologen als Prediger und Seelsorger von Wichtigkeit sein, Sinn und Bedeutung dieser Wörter im NT möglichst genau zu erfassen und festzustellen. Nun bieten ja die Wörterbücher, Kommentare und Übersetzungen zum NT alle ihren Beitrag zur Deutung der in Rede stehenden Wörter. Trotzdem möchte behauptet werden dürfen, daß eine abermalige Verständigung über die Bedeutung dieser uns in Luthers Übersetzung so bekannten Ausdrücke nicht überflüssig ist. Wie gerade die am meisten zitierten Kernsprüche und die uns als liturgische Formeln geläufigsten Bibelstellen dem Prediger besondere Schwierigkeiten zu bereiten pflegen, so besteht zuweilen über den Sinn der am häufigsten gebrauchten Wörter keine rechte Klarheit und Übereinstimmung.

In gewissem Maße möchte dies von σώζειν und seinen Derivaten auch gelten. Dafür spricht schon der Umstand, daß ihre Übersetzung nicht feststeht und sehr oft keine scharf umgrenzte Vorstellung weckt, sondern selbst wieder erläuterungsbedürftig ist. Luther übersetzt das Verbum, wo er es in religiösem Sinne nimmt, fast durchgängig mit

seligmachen (selig werden); σωτήρ verdeutscht er mit Heiland und σωτηρία beinahe ebenso oft mit Heil wie mit Seligkeit. Weizsäcker dagegen bietet wie die meisten Neueren für das Verbum fast ausschließlich die Übersetzung retten (gerettet werden), übersetzt σωτήρ meist mit Heiland und dreimal mit Erlöser und gibt σωτηρία nie mit Seligkeit, sondern in der Regel mit Heil und vereinzelt mit Rettung (Errettung, Erlösung) wieder. Welch' ganz verschiedene Empfindungen werden nun aber in uns erweckt, je nachdem wir hören: Was soll ich tun, daß ich selig werde? oder: Was soll ich tun, daß ich gerettet werde? Und wie unbestimmt und vieldeutig sind diese Übersetzungen, jede für sich betrachtet! Worin besteht die Seligkeit und das Heil, das Jesus verschafft? Wovon und wofür rettet er uns? Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß diese Ausdrücke bei dem Leser oder Hörer mehr ein unbestimmtes frommes Gefühl erregen, als scharf umrissene Vorstellungen erzeugen.

Man könnte hier einwenden, eine Übersetzung sei nicht imstande und auch nicht dazu da, eine Erklärung aller übersetzten Wörter zu bieten, und könnte uns dafür auf die Kommentare verweisen. Aber auch diese geben keine übereinstimmende und durchweg klare Begriffsbestimmung der uns beschäftigenden Wörter. Nicht einmal die zur Neubearbeitung des Meyerschen Kommentares verbundenen Exegeten vertreten eine einheitliche Auffassung und Auslegung von σώζειν und seinen Derivaten. So betont B. Weiß unermüdlich und scharf, diese Wörter hätten überall, wo sie im NT in technischer Bedeutung vorkommen, den negativen Sinn der Rettung vom ewigen Verderben. Daß sie irgendwo im NT den positiven Begriff des ewigen Heils im Messiasreiche ausdrückten, nennt Weiß eine völlig unbeweisbare Annahme. Vgl. Meyers Kommentar zu Matth 10, 22; Röm 1, 16 (8. Aufl.); 1 Tim 4, 16 (7. Aufl.); Hebr 1, 14. 7, 25. 11, 7 (6. Aufl.). Im Gegensatze dazu steht die Erklärung von Wendt in demselben Kommentarwerke, wonach der Inbegriff der messianischen σωτηρία das ewige Leben ist, also ein durchaus positives Gut. (Vgl. zu Apg 3, 15; 6. bezw. 7. Aufl.)

Ebenso nachdrücklich wie den negativen Sinn behauptet Weiß den rein eschatologischen Charakter der in Rede stehenden Begriffe. Die σωτηρία tritt nach ihm erst im letzten Gericht ein, wo definitiv über Heil und Verderben entschieden wird. Als eine bereits vollzogene oder gegenwärtige Tatsache läßt er sie nur in dem objektiven Sinne gelten, daß alle Vorbedingungen der zukünftigen σωτηρία, wie der Beschluß Gottes und der Kreuzestod Christi, schon dafür geschaffen und vorhanden sind. Vgl. a. a. O. zu 1 Tim 2, 4; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5. Dagegen erklärt

Haupt, die σωτηρία verwirkliche sich nicht erst schlechterdings in der Zukunft. In den meisten Stellen seien Gegenwart und Zukunft in dem Begriffe überhaupt nicht unterschieden. Es stehe mit diesem Begriffe genau so wie mit dem der ζωή. Diese sei einerseits, wenn ihre volle Auswirkung ins Auge gefaßt werde, etwas Zukünftiges, andererseits etwas Gegenwärtiges. Je nach dem Zusammenhang trete die eine oder die andere Anschauung hervor. Vgl. Meyers Kommentar zu Eph 2, 5. 6, 17 (7. Aufl. S. 62, Anm. 2 und S. 239, Anm. 3).

Die meisten Exegeten nehmen gegenüber den beiden eben erörterten Fragen eine vermittelnde Stellung ein. Sie schreiben den fraglichen Begriffen sowohl negativen als auch positiven Sinn zu. Charakteristisch für diese Auffassung ist die von manchen gegebene Übersetzung „Heilsrettung". Vgl. Wendt a. a. O. zu Apg 4, 12; Heinrici zu 1 Kor 1, 21. 9, 22. 10, 33. 15, 2 (Meyer, 1896); Holtzmann zu Apg 4, 12 (Handkommentar, 1890). Ebenso beziehen die meisten diese Begriffe bald auf die eschatologische Zukunft, bald auf die Gegenwart und Vergangenheit. Nach v. Soden soll σώζειν zwar bei Paulus ein eschatologischer Terminus sein, in den dem Paulus abgesprochenen Pastoralbriefen aber auch die ganze Heilsveranstaltung Gottes, auch die in der Vergangenheit und Gegenwart, bezeichnen. Vgl. v. Soden in Holtzmanns Handkommentar (1891) zu 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5—7.

Die Auslegung von σώζειν und seinen Derivaten ist aber nicht nur umstritten in den beiden angegebenen Beziehungen, sondern entbehrt meines Erachtens auch der Klarheit und Bestimmtheit. Weiß deutet σώζειν, wo es in religiösem Sinne steht, als Retten vom ewigen Verderben oder (a. a. O. zu Joh 3, 17) von der ἀπώλεια in der Hölle. Dabei wird aber nicht recht deutlich, wie das Verderben vorgestellt wird, ob als unselige bewußte Existenz oder als Existenzvernichtung. Cremer faßt σώζειν in seinem biblisch-theologischen Wörterbuche (8. Aufl. S. 917 f.) als Rettung vom Gerichtsverhängnis des Todes, Erlösung vom Zorn, von der ἀπώλεια, als Gegensatz zu κρίνειν, κατακρίνειν, als Retten von der Sünde. Dabei bleibt unklar, in welchem Verhältnis diese verschiedenen Begriffe zu einander stehen. Auch wird nicht untersucht, ob einer von ihnen oder welcher von ihnen den anderen übergeordnet ist und somit die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Begriffe herstellt.

Das Gesagte dürfte beweisen, daß eine eingehendere Untersuchung über σώζειν und seine Derivata im NT ihre Berechtigung hat. Sie hat außerdem gegenüber der mehr gelegentlichen und wenig zusammenhängenden Besprechung in den Kommentaren den Vorzug, daß sie die

in Rede stehenden Wörter und Begriffe erschöpfend und im Zusammenhang betrachten kann. Bei dieser Untersuchung kommt uns vor allen Dingen darauf an, festzustellen, was σώζειν und die von ihm abgeleiteten Wörter an den Stellen bedeuten, wo sie in religiös-sittlichem oder technischem Sinne gebraucht werden. Deshalb dürfen wir aber die Stellen, an denen unsere Wörter in natürlichem, untechnischem Sinne vorkommen, nicht unbeachtet lassen. Vielmehr werden wir um der Tatsache willen, daß der höhere geistige oder geistliche Sinn eines Wortes dem buchstäblichen, natürlichen Sinne desselben in der Regel analog ist, von den Stellen, die σώζειν und seine Ableitungen in untechnischem Sinne enthalten, auszugehen haben, um dann zu den übrigen Stellen fortzuschreiten. Daß der höhere abgeleitete Sinn der uns beschäftigenden Wörter dem ursprünglichen Sinne derselben analog und der von uns eben vorgeschlagene Weg also richtig ist, dürfte Apg 4, 12 verglichen mit 4, 9—10 beweisen, wo die religiöse σωτηρία deutlich als eine höhere Form der natürlichen σωτηρία vorgestellt wird.

Wir beginnen also mit den neutestamentlichen Stellen, wo σώζειν (διασώζειν) und seine Derivata in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dahin gehören die Vorkommnisse des Verbums Matth 8, 25. 9, 21—22. 14, 30. 36. 16, 25. 24, 22. 27, 40. 42. 49; Mk 3, 4. 5, 23. 28. 34. 6, 56. 8, 35. 10, 52. 13, 20. 15, 30. 31; Luk 6, 9. 7, 3. 8, 36. 48. 50. 9, 24. 17, 19. 18, 42. 23, 37. 39; Joh 11, 12. 12, 27; Apg 4, 9. 14, 9. 23, 24. 27, 20. 31. 43. 44. 28, 1. 4; Jak 5, 15; 1 Pt 3, 20; Jud 5; Hebr 5, 7. Ferner gehört hierher das Vorkommen des Substantivums σωτηρία Luk 1, 69. 71; Apg 7, 25. 27, 34; Hebr 11, 7.

Schon ein flüchtiger Blick läßt erkennen, daß σώζειν (σωτηρία) an allen genannten Stellen einen eng und scharf umgrenzten Begriff ausspricht. Es besagt nicht ein Retten aus irgend einer beliebigen Not, sondern nur ein Retten aus einer ganz bestimmten Not. Es bedeutet nämlich an allen angegebenen Orten eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens.

Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Mk 3, 4, wo σώζειν im strikten Gegensatz zu ἀποκτείνειν steht, und aus Matth 8, 25. 16, 25; Mk 8, 35; Luk 6, 9. 9, 24; Judas 5, wo unser Verbum das genaue Gegenteil von ἀπολλύναι besagt. So gewiß ἀποκτείνειν und ἀπολλύναι Lebensvernichtung oder ein Führen vom Leben zum Tode bedeuten, muß σώζειν als ihr ausgesprochener Gegensatz hier Lebenserhaltung oder, um es noch einmal ganz allgemein auszudrücken, eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens besagen.

Dasselbe ist jedoch auch an allen anderen angegebenen Stellen der Fall, was ein kurzer Überblick erweisen möge. Dabei teilen wir uns die aufgeführten Stellen der Übersichtlichkeit halber in zwei Gruppen ein, in solche, wo der Tod als ein gewaltsamer von einer Naturgewalt oder feindlichen Menschen droht, und in solche, wo der Tod in Gestalt seines Vorboten, einer Krankheit, in größere oder geringere Nähe gerückt erscheint.

Die den gewaltsamen Tod androhende Naturgewalt ist zufälliger Weise an allen Stellen das Wasser. Um Rettung vom Tode des Ertrinkens zu längerem Leben handelt es sich Matth 8, 25. Da rufen Jesu Jünger, ähnlich wie 14, 30 Petrus allein: Herr, σῶσον, ἀπολλύμεθα, rette uns das Leben, wir sind sonst verloren. In derselben lebensgefährlichen Lage wie hier die Jünger auf dem See Genezareth finden wir den Apostel Paulus und seine Gefährten während der Romreise auf dem Mittelländischen Meere (Apg 27, 20. 31. 34. 44. 28, 1. 4), sowie den Noah und die Seinen während der Sintflut (1 Pt 3, 20; Hebr 11, 7. Vgl. Philo, de nobilitate § 3). Dementsprechend bedeutet σώζειν und sein Kompositum διασώζειν sowie das Derivatum σωτηρία auch hier ein Retten vom Tode des Ertrinkens zu längerem zeitlichem Leben.

Dabei ist das negative Wovon durchaus nicht stärker betont als das positive Wozu. Ausdrücklich hervorgehoben wird jenes nur Apg 28, 4 (ἐκ τῆς θαλάσσης), wo aber auch die positive Seite der Sache durch den Satz ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν angedeutet wird. Dieses dagegen wird zweimal ausschließlich betont, nämlich Apg 27, 44 (ἐπὶ τὴν γῆν) und 1 Pt 3, 20 (εἰς ἣν sc. κιβωτόν). An den anderen eben besprochenen Stellen wird weder das eine noch das andere ausdrücklich ins Auge gefaßt, sodaß es einem unbenommen bleibt, sowohl an die negative wie an die positive Seite zu denken, und es eine Sache des Sprachgefühles und des Geschmackes ist, auf welche Seite man den Hauptton legen will.

An anderen Stellen handelt es sich, wie gesagt, um Rettung von einem seitens feindseliger Menschen drohenden gewaltsamen Tode zu längerem Leben. In solcher Gefahr finden wir das Volk Israel, Jesus und seine Jünger. Judas 5 erinnert daran, daß der Herr das Volk erst aus dem Lande Ägypten rettete, hernach aber die, welche nicht glaubten, vernichtete. Um des oben schon erwähnten Gegensatzes willen, in dem hier σώσας zu ἀπώλεσεν steht, handelt es sich nicht um Rettung aus dem Lande ihrer Knechtschaft, sondern aus dem Lande, wo ihnen Ausrottung und Vernichtung zugedacht war. Vgl. Ex 1, 15ff. Nach

Apg 7, 25 glaubte Moses, seine Brüder sollten aus seiner Tötung des Ägypters entnehmen, daß Gott ihnen durch seine Hand σωτηρία, d. h. hier wie an der eben besprochenen Stelle Rettung vor der durch Pharao geplanten Vernichtung (vgl. 7, 19) zu fernerer nationaler Existenz geben wolle. Auch in dem Psalme des Zacharias Luk 1, 69. 71 ist σωτηρία als Errettung Israels von den Vernichtungsplänen seiner Feinde zu längerem nationalem Leben zu verstehen.

Joh 12, 27 betet Jesus, sei es wirklich oder hypothetisch: Vater, σῶσόν με aus dieser Stunde. Er denkt an die Stunde seines Todes, auf den seine Feinde sannen. In Erinnerung an das dem eben erwähnten entsprechende Gebet Jesu in Gethsemane weist Hebr 5, 7 darauf hin, daß Christus in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen vor den gebracht habe, der ihn konnte σώζειν aus dem Tode. Matth 27, 40. 42. 49 (Mk 15, 30. 31; Luk 23, 37. 39) ertönt der höhnische Zuruf der Juden an den Gekreuzigten, dessen Tod in wenigen Stunden eintreten mußte: σῶσον σεαυτόν, wenn du Gottes Sohn bist, und steige herab vom Kreuze. ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι. Laßt uns sehen, ob Elias kommt σώσων αὐτόν. Es bedarf keiner Erwähnung, daß σώζειν allenthalben, wo es Jesus zum Objekt hat, seine Rettung vom leiblichen Tode zu längerem Leibesleben bedeutet.

Matth 16, 25 (Mk 8, 35; Luk 9, 24) sagt Jesus: Wer da will τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, der wird sie verlieren. Dabei denkt er offenbar an einen Jünger, der seine Seele als die Trägerin des physischen Lebens vor dem Märtyrertode zu weiterem zeitlichem Leben bewahren will. Den Apostel Paulus finden wir zweimal mit gewaltsamem Tode bedroht. Aber Apg 23, 24 bietet der Chiliarch Soldaten auf, ἵνα τὸν Παῦλον διασώσωσι πρὸς Φήλικα und Apg 27, 43 bemüht sich der Hauptmann mit Erfolg, διασῶσαι τὸν Παῦλον. In diesen Zusammenhang gehört auch Matth 24, 22 (Mk 13, 20). Luther nimmt an dieser Stelle das Verbum σώζειν zwar in religiösem Sinne. Der Kontext nötigt jedoch, es hier in seinem natürlichen Sinne zu nehmen. Der Zusammenhang handelt von den der Parusie vorausgehenden Schrecknissen. Da wird eine Bedrängnis sein wie nie vorher und nachher, ein Krieg aller gegen alle und besonders gegen die Christen. Wenn der Herr diese schrecklichen Tage nicht abkürzte, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ, d. h. dann bliebe kein Mensch vom Tode verschont und am Leben. Aber um der Auserwählten willen macht Gott diesen Schreckenstagen noch rechtzeitig ein Ende, und so können sie und mit ihnen noch andere am leiblichen Leben bleiben und die Parusie erleben — ähnlich wie Gott Gen 18, 26ff., um einige Gerechte

zu erhalten, die Bewohner Sodoms zu verschonen und am Leben zu lassen bereit ist.

An diesen Stellen, wo σώζειν die Rettung von einem durch feindliche Menschen angedrohten Tode zu längerem Leben bedeutet, wird das negative Wovon viermal hervorgehoben (Judas 5; Luk 1, 71; Joh 12, 27; Hebr 5, 7), das positive Wozu einmal (Apg 23, 24). Es ist daher nicht gerechtfertigt, da, wo weder das eine noch das andere ausdrücklich genannt wird, nur das negative Moment anzunehmen.

Wo σώζειν im NT sonst noch in natürlichem Sinne vorkommt, bezeichnet es Heilung, d. h. Überführung aus dem Zustande der Krankheit in den der Gesundheit oder, da alle Krankheit auf die Seite des Todes gehört (Philo, de leg. ad Caium § 2: ἀσθένεια καὶ νόσος γειτνιῶσα θανάτῳ), ebenfalls Rettung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Matth 9, 21—22 (Mk 5, 28. 34; Luk 8, 48) spricht das blutflüssige Weib bei sich: Wenn ich nur sein Kleid anrühre, werde ich gesund werden (σωθήσομαι). Jesus spricht zu ihr: Dein Glaube hat dich gesund gemacht (σέσωκέν σε). Und der Evangelist berichtet den Erfolg mit den Worten: Und das Weib wurde gesund (ἐσώθη, vgl. Mk 5, 34: ἴσθι ὑγιής, Luk 8, 47: ἰάθη) von jener Stunde an. Mk 5, 23 kommt Jairus zu Jesus mit der Bitte, er möge seiner Tochter die Hände auflegen, damit sie gesund werde und noch länger lebe (ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ). Luk 8, 50 empfängt der besorgte Vater von Jesus den tröstlichen Zuspruch: Glaube nur, und sie wird gesund werden (σωθήσεται). Luk 7, 3 bittet der Hauptmann zu Kapernaum für seinen todkranken Knecht, daß Jesus ihn gesund mache (διασώσῃ). Mk 3, 4 (Luk 6, 9) fragt Jesus die Pharisäer angesichts eines Mannes mit einer lahmen Hand: Ist es am Sabbat erlaubt, . . . eine Person gesund zu machen (σῶσαι) oder zu töten? Mk 6, 56 (Matth 14, 36) heißt es von allerlei Kranken, die den Saum des Kleides Jesu anrührten: Soviele daran rührten, wurden gesund (ἐσώζοντο, Matth.: διεσώθησαν). Luk 8, 36 steht unser Verbum von der Heilung eines Besessenen, 17, 19 von der eines Aussätzigen und Mk 10, 52 (Luk 18, 42) von der eines Blinden. Joh 11, 12 geben sich die Jünger betreffs des kranken Lazarus der Hoffnung hin: Wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden (σωθήσεται). Apg 4, 9. 14, 9 bezeichnet das Verbum die Heilung lahmer Männer. Jak 5, 15 endlich lesen wir: das Gebet des Glaubens wird den Kranken gesund machen (σώσει).

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so ist zu sagen: Überall, wo σώζειν und seine Derivata im NT in natürlichem Sinne gebraucht werden, bezeichnen sie eine Überführung aus

der Sphäre des Todes in die des Lebens. Der Begriff ist also negativ und positiv zugleich. Während aber an den Stellen, wo es sich um Rettung von gewaltsamem Tode zu längerem Leben handelt, bald die negative, bald die positive Seite stärker betont wird, wird da, wo σώζειν von der Heilung Kranker steht, der Blick fast ausschließlich auf die positive Seite gerichtet und der Begriff, der Etymologie entsprechend, so gut wie rein positiv. Ist σώζειν hier doch am einfachsten durch das positive „Gesundmachen" oder „Heilen" zu übersetzen, ohne daß sich freilich der weitere Begriff des griechischen σώζειν (Führung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens) mit dem engeren Begriff des deutschen „Heilen" (Führung aus Krankheit zu Gesundheit) vollständig deckte.[1]

Dieser Befund legt die Vermutung nahe, daß σώζειν und seine Derivata auch da, wo sie in religiös-sittlichem Sinne gebraucht werden, eine Überführung aus der Sphäre des (geistlichen oder ewigen) Todes in die des (geistlichen und ewigen) Lebens bezeichnen möchten, und zwar so, daß der Blick dabei nicht nur auf das negative Woher, sondern auch — und das vielleicht meist und hauptsächlich — auf das positive Wohin gerichtet ist.

Daß das in religiös-sittlicher Bedeutung gebrauchte σώζειν (σωτηρία) jedenfalls einige Male Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagt, lehren die Stellen Mk 8, 35; Luk 9, 24. 19, 10; 1 Kor 1, 18. 5, 5; 2 Kor 2, 15—16; 2 Thess 2, 10; Jak 4, 12, wo σώζειν (σώζεσθαι) den Gegensatz zu ἀπολλύναι (ἀπόλλυσθαι) oder παραδοῦναι εἰς ὄλεθρον bildet, Joh 3, 17 (Mk 16, 16), wo es im Gegensatz zu κρίνειν (κατακρίνεσθαι) steht und 2 Kor 7, 10; Phil 1, 28, wo σωτηρία das genaue Gegenteil von θάνατος bezw. ἀπώλεια bedeutet. Hier müssen die uns beschäftigenden Wörter ebenso bestimmt eine Führung vom Tode zum Leben, besagen wie die ihnen entgegenstehenden eine Führung (bezw. Verurteilung) vom Leben zum Tode ausdrücken. Daß das neutestamentliche σώζειν und seine Ableitungen diese Bedeutung

[1] Wie stark und ausschließlich das positive Moment in σώζειν in den Vordergrund treten kann, lehren zwei Stellen im Paed. des Klemens. II, 1 sagt Kl. in Anlehnung an die bekannte Sentenz des Sokrates: Die anderen Menschen leben, um zu essen, uns aber gebietet der Pädagog zu essen, ἵνα ζῶμεν. Denselben Gedanken kleidet er II, 5 in die Worte, der Schöpfer habe dem Menschen Speise und Trank bereitet τοῦ σώζεσθαι χάριν, οὐχὶ δὲ τοῦ ἥδεσθαι. Wie ein Vergleich der beiden Stellen zeigt, bedeutet σώζεσθαι hier „sein Leben fristen" und ist fast synonym mit ζῆν. II, 8 verbietet Kl. den Genuß des den heidnischen Göttern, d. h. nach euhemeristischer Deutung des den Seelen verstorbener Menschen der Vorzeit geopferten Fleisches durch die Erwägung, daß die σωζόμενοι nicht dieselben Nahrungsmittel zu gebrauchen hätten wie die φθινόμενοι. Hier sind die σωζόμενοι nichts anderes als die Lebenden im Gegensatz zu den Verstorbenen.

aber in der Regel haben und wie stark dabei meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt, wird die nun folgende kurze Besprechung der Stellen zu erweisen haben, an denen unsere Wörter in religiös-sittlicher Bedeutung vorkommen.

Um uns durch die in Betracht kommenden Stellen sicher hindurchzufinden, besprechen wir zuerst diejenigen, wo unsere These durch den Kontext oder durch Parallelen als richtig erwiesen wird, sodann diejenigen, die weder für noch gegen unsere Auffassung sprechen, und endlich die, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder wirklich widersprechen.

Zu der erstgenannten Gruppe möchten zu zählen sein die Vorkommnisse von σώζειν Matth 10, 22. 19, 25. 24, 13; Mk 8, 35. 10, 26. 13, 13. 16, 16; Luk 8, 12. 9, 24. 13, 23. 18, 26. 19, 10; Joh 3, 17. 5, 34. 10, 9f. 12, 47; Apg. 2, 21. 40. 47. 4, 12. 11, 14. 16, 30f.; Röm 5, 9f. 8, 24. 9, 27. 10, 9. 13. 11, 14; 1 Kor 1, 18, 21. 3, 15. 5, 5; 2 Kor 2, 15; Eph 2, 5. 8; 2 Thess 2, 10; 1 Tim 1, 15. 2, 4; 2 Tim 1, 9. 4, 18; Tit 3, 5; Jak 1, 21. 2, 14. 4, 12. 5, 20; 1 Pt 3, 21. 4, 18; Judas 23. Ferner die Vorkommnisse von σωτήρ Apg 5, 31. 13, 23; Eph 5, 23; Phil 3, 20; 1 Tim 2, 3. 4, 10; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3f. 2, 10. 13. 3, 4. 6; 2 Pt 1, 1. 11. 2, 20; 1 Joh 4, 14; die von σωτηρία Luk 19, 9; Apg 4, 12. 13, 26. 47f. 16, 17; Röm 1, 16. 10, 1. 10. 13, 11. 2 Kor 7, 10; Eph 1, 13; Phil 1, 28. 2, 12; 1 Thess 5, 8; 2 Thess 2, 13; 2 Tim 2, 10; Hebr 1, 14. 2, 3. 10. 5, 9. 9, 28; 1 Pt 1, 5. 9f. 2, 2, sowie endlich σωτήριος Tit 2, 11; Eph 6, 17.

Das Verbum σώζειν in technischem Sinne findet sich in allen neutestamentlichen Schriften mit zufälliger Ausnahme von Gal., Phil., Philemon, Kol., 2. Pt., 1.—3. Joh. und Apk. Um mit einer besonders deutlichen Stelle aus den Synoptikern zu beginnen, so sagt Jesus Mk 8, 35 (Luk 9, 24): ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ . ., σώσει αὐτήν. Daß σώζειν hier ein Führen zum (ewigen) Leben bedeutet, lehrt nicht nur der Gegensatz zu ἀπολέσει, sondern auch und vor allem die Fassung des Spruches Luk 17, 33 und Joh 12, 25, wo der Nachsatz lautet: ζωογονήσει αὐτήν bezw. εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Weizsäcker übersetzt das ζωογονεῖν in der Lukasstelle mit lebendig machen. Dieselbe Übersetzung fordert σώζειν selbst Luk 19, 10, wo Jesus sagt: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Das Wort ἀπολωλός ist doppelsinnig. Es kann soviel bedeuten wie abhanden gekommen, in Verlust geraten. Insofern entspricht ihm ζητῆσαι (und εὑρίσκειν Luk 15, 4. 6. 24. 32). Es bedeutet aber zugleich auch so viel wie zugrunde gegangen, dem (geistlichen und ewigen) Tode verfallen, weshalb auch Luk 15, 24. 32 parallel und synonym mit ἦν

ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη steht νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν. Und insofern entspricht ihm an unserer Stelle das σῶσαι. Dies heißt also nichts anderes, als aus dem Zustande des eingetretenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in den eines neuen religiös-sittlichen und folgeweise des ewigen Lebens führen oder, kurz gesagt, lebendig machen.

Bedeutet das Aktivum hier zum Leben führen, so bedeutet das Passivum an anderen Orten der synoptischen Literatur zum Leben gelangen, das Leben erlangen. Matth 10, 22 (= 24, 13; Mk 13, 13) ermutigt Jesus seine Jünger zu treuem Standhalten in den ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die Verheißung: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. B. Weiß behauptet hier wie immer die nur negative Bedeutung des Verbums und will keinen positiven Sinn gelten lassen. M. E. gerade hier mit Unrecht. Denn dies Herrenwort findet seine Auslegung durch zwei Stellen, die sachlich und formell als genaue Parallelen dazu betrachtet werden müssen, nämlich Jak 1, 12 und Apk 2, 10. Dort heißt es: μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς und hier: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Im Lichte dieser Parallelen gewinnt unsere Stelle den Sinn: Wer ausharrt bis ans Ende, der wird das ewige Leben erlangen. Dieselbe Bedeutung hat unser Verbum Matth 19, 25 (Mk 10, 26; Luk 18, 26). Da fragen die Jünger, entsetzt über Jesu Ausspruch: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe, ihren Meister: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; Hier erscheint σωθῆναι unmittelbar als Synonymon von Eingehn in das Himmelreich (v. 23f.), auf dem Wege über diesen Ausdruck aber mittelbar als Synonymon von Eingehen in das Leben, das ewige Leben Erlangen (v. 16f.). Luk 13, 23f. erfährt das Zeitwort seine Erklärung durch die Vergleichung dieser Stelle mit der dem Evangelisten vorschwebenden Stelle Matth 7, 13f. Dort wird der Herr gefragt, ob die σωζόμενοι wenig an Zahl seien. Statt einer der Wißbegierde dienenden Antwort gibt Jesus dem Frager die das Gewissen treffende Mahnung, selbst ein σωζόμενος zu werden und zwar in der Form: Ringet danach, daß ihr durch die enge Tür eingeht. Die führt aber nach Matth 7, 14 zum Leben. Die σωζόμενοι sind also die, die das ewige Leben erlangen.

Wie völlig gleichwertig für das Sprachgefühl jedenfalls des Lukas die Ausdrücke das ewige Leben erlangen und σώζεσθαι sind, das lehrt besonders deutlich ein Vergleich der Frage des reichen Oberen Luk 18, 18: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; mit der des Kerkermeisters

zu Philippi Apg 16, 30: τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; Beide Stellen sind ebenso gewiß Parallelen wie Luk 9, 24b und 17, 33b. Der mit dem Verfasser des 3. Evangeliums identische Schreiber der Apostelgeschichte will offenbar den Kerkermeister mit einem anderen Worte nach derselben Sache fragen lassen wie den reichen Jüngling. Die beiden Fragen kommen nicht nur sachlich und theologisch angesehen, sondern auch sprachlich und philologisch betrachtet auf dasselbe hinaus. Σωθῆναι ist gleichbedeutend mit ζωὴν αἰώνιον κληρονομῆσαι. Nach Analogie von Apg 16, 31 ist das Verbum dann auch 11, 14 und Luk 8, 12 zu verstehen.

Um ein Retten vom Tode zum Leben handelt es sich auch Apg 2, 21. 40. 47. Wer den Namen des Herrn anrufen wird, σωθήσεται d. h. der wird gerettet werden von dem Gerichtsverhängnis des Todes, das die Parusie den Feinden Christi bringt, zum ewigen Leben im messianischen Reiche. Darum ermahnt Petrus: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης, trennt euch innerlich von diesem verkehrten Geschlecht und laßt euch dadurch erretten von dem Untergang, dem es wegen seiner Christusfeindschaft entgegengeht. Tritt an diesen beiden Stellen das negative Moment in σώζεσθαι in den Vordergrund, so überwiegt v. 47, wo der Gedanke an das Gericht zurücktritt und das ideale christliche Leben der ersten Gemeinde geschildert wird, wieder das positive: Der Herr fügte (zu der Gemeinde) die zum ewigen Leben Gelangenden hinzu. Vgl. 13, 48!

Mk 16, 16 findet σωθήσεται seine Erklärung durch das ihm entgegengesetzte κατακριθήσεται. Wer nicht glaubt, wird im Gericht zum (ewigen) Tode verurteilt werden (vgl. Röm 5, 16. 18. 8, 3). Wer aber glaubt, dem wird das Gegenteil widerfahren: Der wird das ewige Leben erlangen (vgl. Apg 16, 31; Joh 3, 16).

Diese unsere Beobachtungen an der Hand der Synoptiker werden ergänzt und bestätigt durch mehrere Stellen des Johannesevangeliums. Besonders lehrreich ist Joh 3, 16—17. Nach Vers 17 ist der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt nicht, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. Dieser Satz ist, wie die ihn mit dem vorhergehenden verbindende Partikel γάρ beweist, eine erklärende Parallele zu v. 16b: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Unverkennbar ist ἀπόληται synonym mit einem aus κρίνῃ zu entnehmenden κριθῇ und ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον gleichbedeutend mit σωθῇ. Joh 5, 34 sagt Jesus zu den Juden: Ich berufe mich auf das Zeugnis Johannes des Täufers, ἵνα σωθῆτε. Er will sie durch das gewichtige Zeugnis des Täufers für sich gewinnen. Das würde für sie ihr σωθῆναι

oder nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. 5, 21. 24. 40) Erlangung des ewigen Lebens bedeuten. 10, 9f. nennt Jesus sich die Tür und verheißt: δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται. Was das zu bedeuten hat, erhellt aus der Fortsetzung: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν. 12, 47 ist mit 3, 16f. erklärt.

Diesen Stellen aus den Evangelien läßt sich eine ansehnliche Zahl von Stellen aus den neutestamentlichen Briefen zugesellen, an denen unser Verbum ebenso offensichtlich eine Überführung aus der Sphäre des geistlichen oder ewigen Todes in die des geistlichen und ewigen Lebens bedeutet und an denen auch meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt. Wir beginnen mit den paulinischen Briefen. Röm 5, 9f. finden sich die Ausdrücke σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς und σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Der erste dieser beiden Ausdrücke widerspricht unserer Auffassung nicht im geringsten. Gottes ὀργή ist der Wille Gottes, den Sünder dem ewigen Tode zu überantworten (vgl. 9, 22), wie Gottes κατάκριμα das eben dahin gehende Urteil Gottes über den Sünder ist. Σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς ist sachlich soviel als vom ewigen Tode gerettet werden. Der Ausdruck in v. 9 betont die negative Seite der von uns behaupteten Überführung, während der andere in v. 10 die positive Seite hervorhebt. Durch das Leben Christi, das in der Auferstehung seine unbesiegbare Kraft bewiesen hat, werden wir zu neuem geistlichem und ewigem Leben geführt (vgl. 6, 4ff.; 1 Kor 15, 12ff.). Denselben engen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und dem σώζεσθαι der Gläubigen hat Paulus auch Röm 10, 9 (vgl. Eph 2, 5; 1 Pt 3, 21) im Auge. Im Anfang dieses Kapitels stellt er die Gesetzesgerechtigkeit der Glaubensgerechtigkeit gegenüber. Bei jener gilt der Satz: ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ (v. 5), bei dieser dagegen heißt es: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν σωθήσῃ (v. 9). Der Parallelismus zwischen ζήσεται und σωθήσῃ sowie die Verknüpfung des letzteren mit der Auferstehung Jesu sichern unserm Verbum auch hier (und damit auch v. 13) die Bedeutung der positiven Hinführung zum ewigen Leben.

Eine weitere Bestätigung erfährt unsere These durch Röm 8, 18—25. Die Schöpfungswelt ist der ματαιότης d. h. der Vergänglichkeit unterworfen (v. 20), aber auf die Hoffnung hin, daß sie einst von der Knechtschaft unter der Verwesung wieder befreit werden soll zu der Freiheit der δόξα, d. h. der Unvergänglichkeit[1] der Kinder

[1] Ματαιότης und δόξα im obigen Sinne auch in den Acta Carpi, Papyli et Agathonicae § 7.

Gottes (v. 21). Jetzt seufzt sie noch unter der Vergänglichkeit (v. 22). Indes tut das nicht nur sie, sondern auch wir tun es, die wir doch die Erstlingsgabe des (lebendigmachenden vgl. Röm 8, 11; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6) Geistes haben. Wir seufzen auch unter der Vergänglichkeit und harren noch auf die Einsetzung in den Sohnesstand, d. h. die Erlösung unseres Leibes von der Verweslichkeit (v. 23). Darauf harren wir bis jetzt noch, τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν: denn wir sind bis jetzt erst der Hoffnung nach von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben befreit (v. 24).

Durch die Beziehung des σώζειν auf das Volk Israel oder einen Teil desselben gehören zu einander Röm 9, 27. 11, 14. An beiden Orten erweist der Zusammenhang die Richtigkeit unserer Auffassung. Dort sagt Paulus, Jesaja 10, 22 zitierend, von Israel: τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται. Die große Masse des Volkes wird im messianischen Strafgericht vertilgt werden. Nur ein Rest wird von dieser Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Hier erklärt der Apostel: Ich verherrliche meinen Dienst in der Absicht, daß ich meine Fleischesverwandten eifersüchtig mache καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. Was er mit σώσω sagen will, lehrt der folgende Vers, wonach die Annahme der Juden ζωὴ ἐκ νεκρῶν bedeutet, Leben für die bekehrten Juden selbst und die gläubige Menschheit überhaupt.

Mit diesem für unsere These so günstigen Befunde im Römerbriefe stimmt aufs beste überein, was die übrigen Paulusbriefe ergeben. 1 Kor 3, 15 nimmt Paulus an, daß das christliche Lebenswerk eines Menschen nicht bestehen bleibe, sondern durch das vernichtende Feuer des Gerichts werde verzehrt werden, daß der Betreffende selbst aber σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός. Hier erhellt die Bedeutung des Verbums klar genug aus dem Gegensatz. Das Lebenswerk des betreffenden Menschen wird im Gericht vernichtet werden, er selbst aber wird von dem ewigen Tode zum ewigen Leben gerettet werden, jedoch mit knapper Not, wie einer, der sich durch das Feuer seines brennenden Hauses mit Mühe und Not vom Verbrennungstode zu längerem Leibesleben hindurchrettet.

Besonders lehrreich ist ferner Eph 2, 5. 8. Im Eingang des Kapitels sagt der Apostel von seinen Lesern, sie seien als Heiden geistlich tot gewesen durch Fehltritte und Sünden. Dann dehnt er sein Urteil auf alle Menschen aus und sagt: Wir waren von Natur Kinder des Zorns d. h. (vgl. Röm 5, 9!) wir gingen dem ewigen Tode entgegen. ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Hier haben wir die Gleichung ζωοποιεῖν = σώζειν (wie Luk 9, 24. 17, 33 ζωογονεῖν = σώζειν). Ohne Zweifel heißt σεσωσμένοι ἐστέ hier wie v. 8: Ihr seid aus der Sphäre des schon vorhandenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in die des schon vorhandenen geistlichen und des darin prinzipiell gegebenen und in seiner vollen Ausgestaltung noch zu erhoffenden ewigen Lebens geführt worden. Man kann keinen deutlicheren Beweis dafür verlangen, daß σώζειν rein positiv gewandt und schon auf die Gegenwart und Vergangenheit bezogen werden kann, als diese Stelle ihn bietet.

Die Pastoralbriefe führen zu demselben Ergebnis. 1 Tim 1, 15 sagt der Apostel: Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Diese Absicht hat Christus an ihm als dem ersten unter den Sündern verwirklicht zum Vorbild für die, die an ihn glauben würden zum ewigen Leben (v. 16). 1 Tim 2, 4 wird geredet von Gott, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die Voraussetzung des σωθῆναι, ein Verhältnis, das auch Joh 4, 22 und indirekt 1 Kor 1, 21 angedeutet wird. Die Erkenntnis bringt und ist aber nach einem im Hellenismus geläufigen und Joh 17, 3 ausgesprochenen Gedanken das ewige Leben. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir das σωθῆναι auch an unserer Stelle vom Erlangen des ewigen Lebens verstehen. Wenn Paulus 2 Tim 4, 18 nach Erwähnung seiner Rettung aus ernster Todesgefahr die Gewißheit ausspricht: ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, so will er damit doch wohl dem Gedanken Ausdruck geben, daß der Herr — möchten seine Feinde endlich auch seinen Leib töten — seinen Geist in sein himmlisches Reich retten werde, wo keine Nachstellung und kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben.

Lassen wir nun noch einige Stellen aus den katholischen Briefen folgen. Jak 2, 14 bestreitet, daß der Glaube ohne Werke einen Menschen σῶσαι könne. 2, 17 wird gesagt, der Glaube, wenn er keine Werke habe, sei tot an sich selber. Der zweite dieser beiden Sätze gibt, wie z. B. Beyschlag im Meyerschen und v. Soden im Holtzmannschen Kommentarwerke hierzu erklären, den Grund für den ersten an. v. Soden drückt das so aus: Etwas Totes kann keinen Nutzen schaffen. Wieviel pointierter lautet es aber bei unserer Auffassung: Etwas Totes kann kein Leben schaffen, ein toter Glaube kann nicht zum ewigen Leben führen. 5, 20 heißt es: Wer einen Sünder bekehrt vom Irrtum seines

Weges, σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου. 1 Pt 3, 21 sagt (nachdem im vorhergehenden Verse von Noahs Kasten die Rede war, in den acht Seelen gerettet wurden durch Wasser): Wovon das Widerbild die Taufe auch euch jetzt σώζει . . . durch die Auferstehung Jesu Christi. Wie Noah und die Seinen durch das Wasser der Sintflut hin vor dem Tode zu längerem leiblichem Leben gerettet wurden, so rettet die Taufe oder im letzten Grunde (wie Röm 5, 10. 10, 9) die Auferstehung Jesu Christi, die die Voraussetzung der Taufe und deren Sinnbild die Taufe ist (vgl. 1 Kor 15, 29; Röm 6, 4f.), zum ewigen Leben. 1 Pt 4, 18 erklärt sich σώζεται aus dem Gegensatze zu der rhetorischen Frage ποῦ φανεῖται; Der Gottlose und Sünder wird nirgends mehr zu sehen sein, d. h. er wird durch das Gericht vertilgt werden. Im Unterschiede von ihm wird der Gerechte mit knapper Not von der Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Judas 23 endlich hat seine erklärende Parallele an 1 Kor 3, 15.

Indem wir bezüglich der übrigen oben vermerkten Vorkommnisse von σώζειν teils auf das S. 212 Gesagte verweisen, teils eine Besprechung uns noch vorbehalten, gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben verzeichneten Vorkommens von σωτήρ. Dies Substantiv findet sich bei Lukas (2 mal), Johannes (1 mal), Apostelgeschichte (2 mal), Epheser (1 mal), Philipper (1 mal), in den Pastoralbriefen (10 mal), 1 Johannis (1 mal), 2 Petri (5 mal), Jud. (1 mal). Auf Grund dessen, was wir über das Verbum ausgemacht haben, ist zu vermuten, daß σωτήρ den Führer vom Tode zum Leben bezeichnet und daß dabei das positive Moment vorwiegt. Was sagen dazu nun die angeführten Stellen? Apg 5, 30f. heißt es, Gott habe Jesus auferweckt und den Auferweckten zum ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ erhöht. Schon der enge Zusammenhang, der hier zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zum ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ konstatiert wird, legt die Vermutung nahe, daß Jesus auf Grund seiner Auferstehung als Anführer und Führer zum Leben gekennzeichnet werden soll, wie wir auch Röm 5, 10. 10, 9; 1 Pt 3, 21 die Hinführung der Gläubigen zum ewigen Leben auf die Auferstehung Jesu gegründet fanden. Diese Vermutung wird aber dadurch zur Gewißheit erhoben, daß das an unserer Stelle mit σωτήρ zu einem Hendiadyoin verbundene ἀρχηγός Apg 3, 15 ausdrücklich als ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς erscheint. Diese Auffassung trifft genau mit derjenigen Wendts zusammen, der in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (1899) zu 5, 31 bemerkt: Dem Sinne nach ist das Begriffspaar (ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ) hier gleich dem ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς 3, 15 und zu dieser Stelle erklärt: Anführer des Lebens ist Jesus, sofern er zum ewigen

Leben, dem Inbegriff der messianischen σωτηρία, hinführt. Wie Jesus Apg 5, 31 erst durch seine Auferstehung zum σωτήρ erhöht ist, so scheint er das auch nach 13, 23. 32 zu sein. Die Verheißung des σωτήρ aus Davids Samen hat Gott anfangsweise wohl schon durch die Sendung Jesu in die Welt erfüllt, aber gänzlich erfüllt (ἐκ πεπλήρωκεν) hat er sie erst durch die Auferweckung Jesu (ἀναστήσας Ἰησοῦν). Jesus wäre also erst durch seine Auferstehung zum σωτήρ im Vollsinne geworden. Jedenfalls wird σωτήρ hier nicht anders gemeint sein als 5, 31, nämlich als der Führer zum Leben, wofür wir unten noch einen weiteren Grund finden werden.

Umstritten ist Eph 5, 23: Der Mann ist das Haupt der Frau ebenso wie Christus ist das Haupt der Gemeinde, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. Ich nehme die letzteren Worte als Begründung der Herrschaftsstellung Christi (als der da ist der σωτήρ des Leibes), ohne deshalb Haupt zuzustimmen, der (in seinem Kommentar, 1902) meint, daß durch diese Begründung die Analogie zwischen Christus und dem Manne zerstört würde, der schlechterdings nicht in einem entsprechenden Verhältnis des σωτήρ zu seinem Weibe stehe. Meines Erachtens kommt hier auch der Mann als σωτήρ in Betracht. Das ist er zwar nicht in demselben Sinne wie Christus, aber doch in einem gewissen Sinne, sofern er nämlich sein Weib durch Beschaffung der Lebensmittel am leiblichen Leben erhält (vgl. 1 Kor 7, 33; 1 Tim 5, 8). Daß der Gebrauch von σωτήρ in diesem Sinne nicht undenkbar und unmöglich ist, dürfte die oben anmerkungsweise angeführte Klemensstelle (Paed. II, 5) beweisen, wonach der Schöpfer dem Menschen Speise und Trank τοῦ σώζεσθαι χάριν bereitet hat. So gut wie hiernach σώζεσθαι die Erhaltung am Leben durch die Nahrungsmittel ausdrückt, kann m. E. σωτήρ auch einmal den bezeichnen, der durch Beschaffung des Lebensunterhaltes am leiblichen Leben erhält, wird doch, wie wir bald sehen werden, Gott in diesem Sinne als σωτήρ der Menschen betrachtet. Dann gewönne unsere Stelle also den Sinn: Wie der Mann der σωτήρ seiner Frau ist, sofern er sie am leiblichen Leben erhält, so ist Christus der σωτήρ seiner Gemeinde, sofern er sie zum ewigen Leben führt, und deshalb nehmen beide die Stellung des Hauptes ein. Das folgende ἀλλὰ dient dann nicht zur Bezeichnung des Gegensatzes, sondern deutet entweder den Übergang zu etwas Neuem an, wie es häufig zur Einführung von Mahnungen steht, deren auch hier eine vorliegt, nämlich ein aus ὑποτάσσεται zu ergänzendes ὑποτασσέσθωσαν, oder es nimmt nach der Unterbrechung durch v. 23 die in v. 22 enthaltene Mahnung zur Unterordnung wieder auf, in welcher Weise es

ebenfalls häufig gebraucht wird (vgl. das Lexikon von Pape-Sengebusch 3. Aufl. unter ἀλλά n. 4).

Einfacher und klarer liegt die Sache Phil 3, 20f. Da sagt Paulus: Unser Bürgertum ist im Himmel, von wo wir auch als σωτήρ erwarten den Herrn Jesus Christus. Wodurch Christus sich als σωτήρ erweisen wird, sagen die folgenden Worte: Welcher verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit zur Gleichgestaltung mit seinem Leibe der Herrlichkeit. Die Niedrigkeit unseres Leibes besteht in seiner Sterblichkeit, wie die Herrlichkeit des Leibes Christi in seiner Unsterblichkeit besteht (vgl. Röm 8, 21; 1 Kor 15, 50—53, wo das ἀλλάσσειν an μετασχηματίζειν erinnert).

Eine besondere Rolle spielt das Wort σωτήρ in den Pastoralbriefen. Hier kommt es nicht weniger als 10 mal vor und zwar 6 mal von Gott und 4 mal von Christus. 1 Tim. steht es von Gott 3 mal und von Christus keinmal. Tit. gebraucht es von Gott und Christus je 3 mal, 2 Tim. einmal von Christus. Der häufige Gebrauch und die ausschließliche Beziehung des Wortes auf Gott in 1 Tim. ist bei unserer Auffassung ganz erklärlich. Der Brief nennt Gott 2 mal den θεὸς ζῶν und hebt auch sonst seine Ewigkeit und Unvergänglichkeit stark hervor (1, 17. 3, 15. 4, 10. 6, 16). Dazu paßt es sehr gut, daß Gott verhältnismäßig so oft als σωτήρ (Führer zum Leben) bezeichnet wird. 1 Tim 6, 16 wird Gott ferner ausdrücklich ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν genannt. Gott muß daher dem Verfasser streng genommen auch als ὁ μόνος σωτήρ gelten (eine Bezeichnung, die m. E. Judas 25 vorliegt), wie bei Philo der Aussage über Gott ὅς ἐστιν ἀΐδιος μόνος (de nobil. § 5) seine Benennung als μόνος σωτήρ (de agric. § 17) entspricht. Christus ist dann bei dieser Betrachtungsweise nur insofern σωτήρ (der Sache nach 1 Tim 1, 15), als er der Vermittler des göttlichen Heilswillens an die Menschen ist (vgl. 1 Tim 2, 5; 2 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f.).

Doch was ist aus den oben angegebenen Stellen der Pastoralbriefe über die Bedeutung des Wortes σωτήρ zu lernen? Gehen wir aus von der als schwierig geltenden Stelle 1 Tim 4, 8—10: Die Gottesfurcht ist in jeder Beziehung nützlich, da sie die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens hat. (Bewährt ist dieser Satz und der Annahme durchaus wert.) Denn dazu mühen wir uns und kämpfen wir, daß wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf den lebendigen Gott, welcher ist σωτήρ aller Menschen, besonders der Gläubigen. Die Schwierigkeit, die in dem Schlußsatze liegt, sucht von Soden (Holtzmanns Handkommentar 1. Aufl. zu dieser Stelle) durch die Erklärung zu heben, Gott sei der σωτήρ aller Menschen, sofern er für alle die Heils-

veranstaltungen getroffen habe, vorzüglich aber der σωτήρ der Gläubigen, weil diese auf Gottes Heilsveranstaltungen eingehend das rettende Wirken Gottes bis in seine letzten Akte für sich in Anspruch nehmen. Dann müßte es aber richtiger heißen: Gott will zwar der σωτήρ aller Menschen sein (wie 2, 4), ist aber zufolge des Unglaubens vieler nur der σωτήρ der Gläubigen. Weiß sagt (Meyers Kommentar, 7. Aufl.), Gott sei der σωτήρ aller Menschen, sofern er für alle die zum Heil nötigen objektiven Veranstaltungen getroffen habe, für die Gläubigen habe er aber noch mehr getan, um sie zu erretten, als für alle Menschen, indem er sie berufen und in ihnen den Glauben gewirkt habe, der ihnen die tatsächliche Teilnahme an der Errettung ermöglicht. Das käme aber auf den Sinn hinaus: Gott ist scheinbar der σωτήρ aller Menschen, in Wahrheit aber zufolge seiner Nichtberufung und Nichterweckung vieler nur der σωτήρ der Gläubigen. Die eine dieser beiden Auslegungen ist m. E. so bedenklich wie die andere. Der Schlußsatz findet nur dann eine ungezwungene und befriedigende Erklärung, wenn man (statt des ἐστίν) das Wort σωτήρ doppelsinnig nimmt wie Eph 5, 23. Gott ist als der Lebendige der σωτήρ d. h. der Lebensspender aller Menschen, sofern er allen „das jetzige Leben" erhält. (In diesem Sinne nennt auch Philo, de mundi opif. § 60 Gott εὐεργέτης καὶ σωτήρ.) Gott ist aber vorzüglich der σωτήρ der Gläubigen, sofern er diesen nicht nur „das jetzige Leben" besonders segnet, sondern ihnen außerdem auch „das zukünftige Leben" schenkt.

Wird Gott hier σωτήρ genannt in dem doppelten Sinne des Erhalters des zeitlichen und Verleihers des ewigen Lebens, so trägt er diesen Namen Tit 1, 3 nur in dem letzteren Sinne. Der Apostel redet da von der Hoffnung des ewigen Lebens, das der untrügliche Gott verheißen hat vor ewigen Zeiten, zu seiner Zeit aber hat er kundgetan sein Wort in der Predigt, mit der ich beauftragt bin nach der Weisung τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Offenbar heißt Gott an dieser Stelle, die eine Parallele zu 2 Tim 1, 9f. darstellt, σωτήρ, weil er das ewige Leben vor ewigen Zeiten verheißen hat und den Menschen jetzt durch das Wort (Evangelium) schenkt, das auch 2 Tim 1, 10 das ewige Leben vermittelt und nach Jak 1, 21 die Seelen σῶσαι (zum ewigen Leben erneuern) kann. Vgl. auch Joh 6, 68; 1 Pt 1, 23; 2 Tim 3, 15. — 1 Tim 2, 3 wird σωτήρ als Führer zum ewigen Leben zu verstehen sein, weil das unmittelbar darauf folgende σωθῆναι nach unserer obigen Besprechung das Erlangen des ewigen Lebens bedeutet.

Eine vorzügliche Bestätigung erfährt unsere Auffassung des σωτήρ

durch 1 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f. Beide Stellen sind untereinander und mit der von uns besprochenen Stelle Eph 2, 5ff. verwandt durch die nachdrückliche Betonung der Gnade Gottes im Gegensatz zu den Werken des Menschen als des Motives des göttlichen σώζειν. Schon um dieses Verwandtschaftsverhältnisses willen möchte man geneigt sein, die Bedeutung des σώζειν in der Epheserstelle auch an diesen Stellen der Pastoralbriefe für σώζειν und sein Derivatum σωτήρ anzunehmen. Diese Annahme wird durch den Inhalt der beiden Stellen auf das beste gerechtfertigt. 2 Tim 1, 8—10 fordert der Apostel den Timotheus auf: Nimm Teil am Leiden für das Evangelium nach der Kraft Gottes, τοῦ σώσαντος ἡμᾶς . . οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Jesus wird hier also σωτήρ genannt, weil er den Tod abgetan und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat. Tit 3, 4—7 heißt es: Als die Güte und Menschenfreundlichkeit τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ erschien, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα . . . κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Hier wird Gott σωτήρ genannt, weil er als Urheber, und Christus, weil er als Vermittler uns zum Leben geführt hat und zwar zunächst zu einem neuen religiös-sittlichen Leben (durch die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heil. Geist), sodann aber auch zum ewigen Leben, dessen Erben wir eben als Besitzer des heil. Geistes schon jetzt hoffnungsweise sein sollen (vgl. Röm 8, 23f.).

Als Führer zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben wird Gott und Christus auch Tit 2, 10ff. σωτήρ genannt. Da werden die Sklaven zur Treue ermahnt, damit sie der Lehre Gottes τοῦ σωτῆρος ἡμῶν zur Zierde gereichen. Denn es ist erschienen die Gnade Gottes, σωτήριος für alle Menschen, da sie uns in die Zucht nimmt, daß wir (die Gottlosigkeit und die weltlichen Begierden verleugnend) sittsam, gerecht und fromm leben in der jetzigen Welt, wartend auf die selige Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, der sich selbst gegeben hat für uns, daß er uns erlöse von allem Frevel und reinige sich selbst ein Volk zum Eigentum, eifrig in guten Werken. Gott heißt hier σωτήρ und seine Gnade σωτήριος, weil sie uns von dem geistlichen

Tode (vgl. Eph 2, 1 ff.) zu neuem geistlichem Leben führt. Christus wird so genannt, weil er uns durch seinen Tod vom Tode in Sünden zum Leben in guten Werken erlöst hat, zugleich aber auch, weil uns die erhoffte Erscheinung seiner Herrlichkeit das ewige Leben bringen wird (vgl. Phil 3, 20f.).

Nächst dem Titusbriefe enthält keine neutestamentliche Schrift das Wort σωτήρ so häufig wie der 2. Petrusbrief. Hier findet es sich 5 mal und zwar 4 mal in Verbindung mit κύριος. Die Zusammenstellung κύριος καὶ σωτήρ war im Munde des Briefschreibers wohl noch keine fromme Phrase, sondern theologisch durchdacht. Nach 1 Kor 15, 45 ist Jesus durch seine Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν und nach Apg 5, 31. 13, 23. 32 (was damit sachlich identisch ist) zum σωτήρ im Vollsinne geworden. Dem Erhöhten, dem κύριος, eignet also der Name σωτήρ, sodaß die Formel κύριος καὶ σωτήρ ursprünglich der Ausdruck eines theologischen Gedankenganges war und auch in unserem Briefe noch sein kann.

Auch im 2. Petrusbriefe ist σωτήρ als der Retter vom geistlichen und ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben gedacht. Nachdem Christus in v. 1 σωτήρ und v. 2 κύριος genannt ist, wird von ihm im Folgenden gesagt, seine göttliche Kraft habe uns alles geschenkt, was zum (religiös-sittlichen) Leben und zur Frömmigkeit führt und zwar durch die (Leben wirkende vgl. Joh 17, 3) Erkenntnis Gottes. Mit diesen Vorbedingungen zu einem neuen religiös-sittlichen Leben seien uns die größten kostbaren Verheißungen geschenkt. Wir sollen dadurch nämlich der göttlichen Natur d. h. ihres ewigen Lebens teilhaftig werden, nachdem wir entronnen sind der φθορά, die in der Welt infolge der ἐπιθυμία herrscht. Weil Christus, als der σωτήρ, uns die Möglichkeit des neuen geistlichen und folgeweise des ewigen Lebens geschenkt hat, sollen wir nun fleißig sein in allem Guten, damit einmal aus der Möglichkeit des ewigen Lebens die Wirklichkeit für uns werde: Dann wird uns reichlich gewährt werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und σωτήρ Jesus Christus. Nach 2, 20 entrinnt man den Befleckungen der Welt durch die Erkenntnis τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, wer in solchen Befleckungen lebt, ist aber ein Knecht der φθορά (v. 19). Christus ist also der Befreier von der φθορά, dem geistlichen und ewigen Tode. — 1 Joh 4, 14 ist das Wort nach Joh 3, 17 zu verstehen.

Daß σωτήρ auch außerhalb des NT den Führer zum Leben bedeutet, lehrt eine Stelle aus dem Briefe an Diognet (IX). Da heißt es, nachdem

Gott in der vorchristlichen Zeit die Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Erlangung des Lebens erwiesen habe, habe er jetzt den σωτήρ erscheinen lassen, der imstande sei, σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα, d. h. auch das an sich selbst zur Erlangung des Lebens Unfähige. Hier heißt σώζειν zweifelsohne zum Leben führen und Christus ist als σωτήρ der, der zum Leben führt.

Gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben angeführten Vorkommens von σωτηρία. Wir finden dies Substantiv in allen neutestamentlichen Schriften außer Matth., Mk., 1. Kor., Gal., Kol., 1. Tim., Tit., Philemon, Jak. und 1.—3. Joh. Wenn unsere Auffassung richtig ist, muß dieses Substantivum die Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagen und zwar mit besonderer Betonung der positiven Seite der Sache. Luk 19, 9 ist diese Deutung gesichert durch das unmittelbar folgende, nach unserer obigen Ausführung in entsprechendem Sinne zu nehmende Verbum. So gewiß σῶσαι in v. 10 ein Führen aus dem geistlichen Tode zu geistlichem und ewigem Leben bedeutet, drückt σωτηρία eine Überführung aus solchem Tode zu solchem Leben aus. Der Gruß, mit dem Jesus das Haus des Zacchäus betritt, will sagen: Heute ist in diesem Hause Leben eingekehrt, religiös-sittliches Leben und ewiges Leben.

Dieselbe Bedeutung erfordert der Zusammenhang für unser Substantivum auch Apg 4, 12: Es ist in keinem anderen ἡ σωτηρία, gibt es doch auch keinen anderen Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, durch den wir sollen σωθῆναι. Um diese Worte recht zu verstehen, ist zu beachten, daß sie im Rückblick auf die Heilung des Lahmen gesagt sind. Der Lahme ist nach Petrus Worten durch keinen anderen als Jesus Christus geheilt (σέσωται), d. h. aus der Sphäre des leiblichen Todes, die mit jeder Krankheit gegeben ist, in die des leiblichen Lebens, dessen Kern und Stern die Gesundheit ist, übergeführt worden. Und ebenso gibt es auch in keinem anderen als Jesus Christus eine σωτηρία in höherem Sinne, keine Rettung vom geistlichen und ewigen Tode zum geistlichen und ewigen Leben. Es steht hier gerade so wie Joh 5. An beiden Orten dient die heilsame Wirkung, die Jesus auf das leibliche Leben eines Menschen ausgeübt hat, zum Ausgangspunkt einer Erörterung über seine Bedeutung für das geistliche und ewige Leben der Menschen. Wie Jesus sich Joh 5, 21 ff. im Anschluß an die Heilung des Kranken vom Teiche Bethesda als den hinstellt, der ewiges Leben bringt, so erklärt hier Petrus im Anschluß an die Heilung des Lahmen Jesus für den, der allein zum ewigen Leben führt.

Daß der Verfasser der Apostelgeschichte das Wort in diesem Sinne nimmt, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang, in dem es 13, 47 steht. Da begründet Paulus seine Hinwendung von der Juden- zur Heidenmission mit Jes. 49, 6: Ich habe dich gesetzt zum Lichte der Heiden, damit du seiest zur σωτηρία bis zum Ende der Erde. Daß σωτηρία hier Rettung zum ewigen Leben besagen soll, lehrt der vorhergehende und folgende Vers. Paulus wendet sich zu den Heiden, um ihnen die σωτηρία zu bringen, weil die Juden sich des ewigen Lebens nicht würdig achten (v. 46). Er erreicht seine Absicht, den Heiden zur σωτηρία zu sein, bei allen, die zum ewigen Leben bestimmt waren (v. 48). Nach Analogie dieser Stelle ist das Substantivum dann natürlich auch 13, 26 zu verstehen, wo schon der Ausdruck ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης deutlich an 5, 20: τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης erinnert. 16, 17 ist σωτηρία nach dem Verbum 16, 30f. zu erklären.

Das positive Moment in σωτηρία tritt auch Röm 1, 16f. deutlich zutage. Paulus schämt sich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Gotteskraft zur σωτηρία. Für wen? Für den Glaubenden. Und warum für diesen? Weil aus dem Glauben die Gerechtigkeit kommt, deren unmittelbare Folge die σωτηρία ist. Das Evangelium wirkt zunächst den Glauben, damit die Gerechtigkeit und damit wieder als seinen Endzweck die σωτηρία. Schon der enge Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und σωτηρία läßt vermuten, daß σωτηρία gleichbedeutend mit Leben ist. Denn die unmittelbare Folge der Gerechtigkeit ist nach dem Gesetz wie nach dem Evangelium eben das Leben, nur daß das Leben dort auf die Werk- und hier auf die Glaubensgerechtigkeit folgt (Röm 5, 18. 8, 10. 10, 5—10). Die Vermutung wird aber bestätigt durch das Zitat 17^b: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Das Subjekt dieses Satzes enthält in knappster Fassung den Schriftbeweis für 17^a, das Prädikat dagegen den Schriftbeweis für die in v. 16 behauptete σωτηρία, für die ζήσεται nur ein anderer Ausdruck ist. Das Evangelium ist also wie Joh 6, 68 eine Leben wirkende Gotteskraft. Röm 10, 1. 10 ist das Substantivum in demselben Sinne wie das Verbum 10, 9 zu nehmen, also als positive Rettung zum Leben.

Auch Eph 1, 13 erscheint das Evangelium als die die σωτηρία erwirkende Kraft. Die σωτηρία ist aber nach dem Folgenden das Erbe, d. h. das ewige Leben, dessen Angeld der heilige Geist ist, mit dem die Gläubigen versiegelt sind zur Erlösung des Eigentums, d. h. zur endgültigen Befreiung der Eigentumsgemeinde Gottes von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben. Vgl. Röm 8, 23f. Rettung zum ewigen

Leben oder geradezu ewiges Leben bedeutet unser Wort ferner Phil 2, 12. Da ermahnt Paulus seine Leser: Mit Furcht und Zittern arbeitet an eurer σωτηρία. Diese Mahnung wird wieder aufgenommen und näher ausgeführt in v. 14 und 15. Als Mittel zum erfolgreichen Arbeiten an der σωτηρία nennt er ihnen v. 16 das Festhalten am Wort des Lebens, am Evangelium, das Leben schafft. Mit diesem Besitz, sagt Haupt (Meyers Kommentar 1902), sind sie imstande, die σωτηρία, von der v. 12 geredet wurde und die ein synonymer Begriff mit ζωή ist, zu erarbeiten. Vgl. zu v. 12 noch Matth 7, 13f.; Luk 13, 24.

1 Thess 5, 8f. wird unsere Auslegung ebenfalls durch den Zusammenhang gefordert. Paulus mahnt: Lasset uns nüchtern sein als Tagesmenschen, angetan mit dem . . . . Helm der Hoffnung der σωτηρία, weil uns Gott nicht bestimmt hat zum Zorn, sondern zum Erwerben der σωτηρία durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, auf daß wir . . . mit ihm zusammen leben. Die Bezeichnung der σωτηρία als einer Hoffnung (vgl. Röm 8, 24; Tit 3, 7), ihre Entgegensetzung zur ὀργή (Röm 5, 9) sowie ihre Umschreibung durch leben erhebt unsere Deutung über jeden Zweifel. Wie hier, wird σωτηρία dann auch in der inhaltlich parallelen Stelle Röm 13, 11ff. aufzufassen sein. Nicht anders steht es ferner 2 Thess 2, 13, wo Paulus dafür dankt, daß Gott die Leser von Anfang an zur σωτηρία erwählt hat. Bedenkt man, daß die σωτηρία auch hier durch die Verleihung des lebenschaffenden heil. Geistes begründet erscheint, und daß sie v. 14 dem Erwerben der Herrlichkeit Christi gleichgesetzt wird (vgl. Phil 3, 21), so wird man unter ihr nichts anderes als das ewige Leben verstehen können.

2 Tim 2, 10 sagt der Apostel: Darum ertrage ich alles wegen der Auserwählten, damit auch sie die σωτηρία erlangen, die in Jesus Christus ist, samt ewiger Herrlichkeit. Seine Erwartung für die Gläubigen begründend und zugleich den Begriff der σωτηρία näher erklärend fährt er v. 11 fort: Bewährt ist das Wort: Sind wir mitgestorben, so werden wir auch mitleben (vgl. 1 Thess 5, 9).

Der positive Gehalt des Begriffes ergibt sich auch 1 Pt 1, 5. 9. 10 aus dem Kontext. Für das, was v. 5 σωτηρία genannt wird, dankt der Apostel v. 3f. mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat (vgl. Tit 3, 5) zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe. Die gleich darauf als σωτηρία bezeichnete Hoffnung oder das Erbe ist wegen der

Attribute, der Begründung auf die Auferstehung Christi und der Parallele Tit 3, 7 das ewige Leben. Wenn die σωτηρία in v. 9 als Ziel des Glaubens bezeichnet wird, wenn von ihrem Davontragen geredet wird und wenn sie in v. 11 mit δόξαι umschrieben wird, so ist das alles nur verständlich, wenn sie mit dem positiven Gute des ewigen Lebens identisch ist. 1 Pt 2, 2 ermahnt der Apostel: Verlanget als neugeborene Kinder nach der vernünftigen unverfälschten Milch, damit ihr durch dieselbe wachset zur σωτηρία. Diese Milch ist das Wort Gottes, das 1, 23—25 als unvergänglich, lebendig, bleibend in Ewigkeit beschrieben wird und das um dieser Eigenschaften willen geeignet ist, sowohl die Wiedergeburt als grundlegende Versetzung in die Sphäre des ewigen Lebens als auch das Wachstum zum ewigen Leben in seiner Vollendung zu bewirken.

Auch der Hebräerbrief gebraucht das Substantivum σωτηρία meist in dem positiven Sinne des objektiven Gutes des ewigen Lebens. 1, 14 ist die Rede von κληρονομεῖν σωτηρίαν. So unpassend das Verbum κληρονομεῖν hier wäre, wenn σωτηρία hier die rein negative Rettung von Tod und Verderben bedeutete, so passend und gebräuchlich ist der Ausdruck, wenn σωτηρία hier als Synonymon von ζωὴ αἰώνιος zu nehmen ist (vgl. Matth 19, 29; Tit 3, 7). 2, 3 ist das Wort ebenso zu verstehen sowohl wegen der Nähe der eben besprochenen Stelle als auch wegen des Attributes τηλικαύτης, das zu einem negativen Begriff wenig passen würde. 2, 10 wird dieselbe Auffassung erfordert, denn der Ausdruck τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν nimmt die Worte πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα wieder auf und erinnert deutlich an den ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ bezw. ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς von Apg 5, 31. 3, 15. — Hebr 5, 9 ist σωτηρία durch das Attribut αἰώνιος ausreichend als Synonymon von ζωὴ αἰώνιος charakterisiert. Etwas anders liegt die Sache 9, 28. Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünde vieler aufzuheben, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen, den ihn Erwartenden zur σωτηρία. Wie κρίμα so wird auch das ihm korrespondierende Wort σωτηρία hier nicht einen dauernden Zustand, sondern ein einmaliges Ereignis bedeuten. Christus wird erscheinen, um die ihn Erwartenden von dem ewigen Tode, der die anderen im Gerichte trifft, zum ewigen Leben zu erretten. Hier tritt das negative Moment, das an den eben besprochenen Stellen des Briefes ganz verschwunden erscheint, wieder hervor, ohne indes das positive auszuschließen.

Was endlich σωτήριος betrifft, so ist Tit 2, 11 bereits besprochen

und kann für Eph 6, 17 auf die Parallele 1 Thess 5, 8 verwiesen werden. Vgl. auch Sap 1, 14, wo σωτήριος den Gegensatz zu φάρμακον ὀλέθρου und ᾅδου βασίλειον bildet.

Außer diesen zahlreichen Stellen, die die Richtigkeit unserer These beweisen, daß es sich bei dem neutestamentlichen σώζειν und seinen Derivaten um eine Überführung aus dem geistlichen oder ewigen Tode in geistliches und ewiges Leben und zwar meist mit stärkerer Betonung des positiven Momentes handelt, gibt es auch eine bei weitem kleinere Zahl solcher Stellen, an denen der Kontext unsere These weder beweist noch widerlegt, die also für sich genommen nichts zur Deutung der uns beschäftigenden Wörter beitragen. Dahin rechne ich das Vorkommen von σώζειν Apg 15, 1. 11; 1 Kor 7, 16. 9, 22. 10, 33. 15, 2; 1 Thess 2, 16; 1 Tim 2, 15. 4, 16; Hebr 7, 25; σωτήρ Luk 2, 11; Joh 4, 42; 1 Tim 1, 1; 2 Pt 3, 2. 18; Jud 25; σωτηρία Joh 4, 22; Röm 11, 11; 2 Kor 1, 6. 6, 2; Phil 1, 19; 2 Tim 3, 15; Hebr 6, 9; 2 Pt 3, 15; Jud 3; σωτήριος Luk 2, 30. 3, 6; Apg 28, 28. Hier tritt der methodische Grundsatz in sein Recht, daß die undeutlichen Stellen nach den deutlichen zu erklären sind. Wir werden die Wörter also auch an diesen Orten in dem sonst klar zutage liegenden Sinne zu verstehen haben.

Endlich sind noch einige wenige Stellen zu erwähnen, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder ihr wirklich widersprechen. Das ist σώζειν an den Stellen Matth 1, 21; Luk 7, 50; Röm 11, 26; σωτήρ Luk 1, 47 und σωτηρία Luk 1, 77; Apk 7, 10. 12, 10. 19, 1. Das Verbum bedeutet an den genannten drei Orten und das Substantiv bedeutet Luk 1, 77 offenbar Rettung von der Sünde. Das braucht indes unserer Auffassung durchaus nicht zu widersprechen, kann vielmehr mit ihr übereinstimmen, da ja die Sünde nach neutestamentlicher Anschauung geistlicher Tod ist und den ewigen Tod zur Folge hat (vgl. Eph 2, 1 ff.; Röm 6, 23). In wirklichem Widerspruch zu unserer These steht nur Luk 1, 47, wo Gott als Retter aus Niedrigkeit oder als Nothelfer in allgemeinem Sinne σωτήρ genannt wird, und die drei apokalyptischen Stellen, an den σωτηρία die allgemeine Bedeutung Heil hat. Diese vier Stellen, die übrigens sämtlich in stark hebraisierenden Teilen des NT's stehen, sind Ausnahmen, die die von uns gefundene Regel bestätigen.

Fassen wir das Ergebnis des zweiten Teiles unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammen. Σώζειν und seine Derivata im neutestamentlich-technischen Sinne besagen nicht Rettung aus irgend einer beliebigen Not, sondern Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen oder zum ewigen Leben.

In den meisten Fällen ist das positive Wozu stärker betont als das negative Wovon. Denn wenn auch an einigen Stellen (Apg 2, 40; Röm 5, 9; Jak 5, 20; Jud 23) die negative Seite allein hervorgehoben wird, wenn der Zusammenhang hier und da auch mehr an das negative Moment denken läßt, ohne aber das positive auszuschließen, wenn endlich auch einige Male, wie 2 Tim 1, 10 beide Momente gleich stark betont sind, so stehen doch σώζειν und seine Derivata in den weitaus meisten Fällen synonym mit Formen von ζῆν, ζωή, δόξα u. dgl. Das Verbum wird geradezu mit ζωογονεῖν umschrieben und ζωοποιεῖν gleichgesetzt (Luk 17, 33; Eph 2, 5). Das Substantiv σωτηρία hat zuweilen die Bedeutung des ewigen Lebens als eines objektiven Gutes, das man erwirbt, davonträgt, ererbt (1 Thess 5, 9; 1 Pt 1, 9; Hebr 1, 14).

Was die Frage nach der Zeit der σωτηρία angeht, so ist sie, wo es sich um Überführung vom geistlichen Tode zu neuem geistlichem Leben handelt, eine Sache der Gegenwart bezw. der Vergangenheit (z. B. Luk 19, 9; Eph 2, 5). Wo es sich dagegen um Rettung vom ewigen Tode zum ewigen Leben handelt, ist sie eine Sache der eschatologischen Zukunft, wenn an ihre volle Verwirklichung gedacht wird, eine Sache der Gegenwart bezw. der Vergangenheit aber nicht nur in dem objektiven Sinne, daß alle Vorbereitungen außerhalb des Menschen dafür geschaffen sind, sondern auch in dem subjektiven Sinne, daß die Gläubigen in dem ihnen innewohnenden neuen geistlichen Leben (Glaube, Erkenntnis, heil. Geist) bereits den Keim des ewigen Lebens empfangen haben und besitzen (z. B. Joh 3, 16f. 17, 3; Röm 8, 11. 23f.; Eph 1, 13f.; Tit 3, 5f.).

Als grammatisches oder logisches Subjekt des σώζειν (der σωτηρία) oder als σωτήρ erscheint nur selten Gott (so Eph 2, 5, in den Pastoralbriefen, Jak 4, 12; Jud 25). Meist wird Jesus als σωτήρ gedacht oder bezeichnet (Luk., Apg., Joh., bei Paulus, in den Pastoralbriefen, Hebr., 2. Pt.). Während er in den Pastoralbriefen anscheinend nur als Vermittler des göttlichen Heilswillens σωτήρ genannt wird, liegt dieser Gedanke in den übrigen neutestamentlichen Schriften fern. Dagegen fanden wir, daß Jesus nach einigen Stellen erst infolge seiner Auferstehung und Erhöhung zum σωτήρ im Vollsinne geworden ist (Apg 5, 31. 13, 23. 32; Röm 5, 10; 2. Pt.). Auch Menschen gelten wohl als Subjekt des σώζειν, insofern sie Werkzeuge Gottes und Christi sind (z. B. Röm 11, 14; 1 Kor 7, 16; 1 Tim 4, 16; Jak 5, 20; Jud 23). Als sachliches Mittel in der Hand Gottes und Christi ist wiederholt das Wort Gottes (das Evangelium) Subjekt des σώζειν (Röm 1, 16; 2 Tim 1, 10. 3, 15; Tit 1, 3; Jak 1, 21; 1 Pt 2, 2), vereinzelt auch die Taufe (Tit 3, 5; 1 Pt 3, 21). Natürlich hat

das Wort Gottes nur dann diese Bedeutung, wenn es Glauben erzeugt, der daher auch zuweilen als logisches Subjekt der σωτηρία erscheint (vgl. Joh 3, 16f.; Apg 16, 31; Röm 1, 16. 10, 9).

An dieser Stelle würde ich abbrechen, wenn nicht zwei Vorwürfe zu erwarten wären, auf die noch kurz einzugehen ist. Einmal könnte man es angreifen, daß die vorstehenden Darlegungen den Unterschied der Verfasser und der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften zu wenig berücksichtigen und das NT wie eine einheitliche Größe behandeln. Aber so berechtigt dieser Vorwurf auch wäre, wenn es sich im Vorigen um diesen oder jenen anderen Begriff handelte, so wenig trifft er m. E. diese Untersuchung über σώζειν und seine Derivata. Denn wenn auch einige neutestamentliche Schriften im Gebrauche des Derivatums σωτήρ eine Besonderheit haben, so berühren diese doch nicht den Sinn und die Bedeutung des Wortes. Vielmehr fanden wir, daß σωτήρ und die ihm stammverwandten Worte überhaupt, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften dieselbe Grundbedeutung haben.

Sodann könnte man es für fehlerhaft erklären, daß wir die Bedeutung von σώζειν und seinen Derivaten aus dem NT allein festzustellen gesucht haben, und könnte einwenden, ein richtiges Verständnis dieser Worte sei nur erreichbar, wenn man ihr Vorkommen im Hellenismus berücksichtige. In neuerer Zeit hat man ja gerade für die uns beschäftigenden Begriffe hellenistischen Einfluß auf das NT behauptet und zwar teils den Einfluß des Mysterienwesens, teils den des Kaiserkultes. So vermutet Wobbermin (Religionsgeschichtliche Studien S. 105ff.) gestützt auf Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum S. 47ff.), daß der neutestamentliche Sprachgebrauch von σωτήρ und σωτηρία seit den späteren Schriften des NT durch das Mysterienwesen beeinflußt sei. Harnack hält es für erwiesen, daß die Christen das dem christlichen Sprachgebrauche ursprünglich fehlende Wort σωτήρ vom römischen Kaiserkultus übernommen und auf Christus übertragen haben. Phil 3, 20 z. B. habe Paulus zu diesem ihm nicht geläufigen Ausdruck nur deshalb gegriffen, um Christus in Gegensatz zu dem römischen Kaiser-Heiland zu stellen (Reden und Aufsätze, I, S. 301—311 und besonders 310). Soltau (die Geburtsgeschichte Jesu Christi. Leipzig 1902) behauptet dasselbe von Luk 2, 11; die Kindheitsgeschichte Jesu stelle den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus. Wendland nimmt für den Ausdruck Weltheiland (Joh 4, 42; 1 Joh 4, 14) und für 2 Tim 1, 8ff.; Tit 2, 11ff. 3, 4ff. den Einfluß des hellenistischen Herrscherkultes

an, wenn auch in sehr vorsichtiger Weise und ohne an eine mechanische Übertragung zu denken (Zeitschrift für die nt. Wissenschaft V, Heft 4, S. 335 ff. 349 f.).

So gewiß und selbstverständlich es nun ist, daß die Verfasser der nt. Schriften in der einen oder anderen Hinsicht von hellenistischem Denken und Sprachgebrauch beeinflußt sind, so wenig scheint es mir in dem vorliegenden Falle erwiesen zu sein, trotz des reichen und blendenden Materials, das die genannten Gelehrten zum Beweise ihrer Behauptung vorführen. Sie schweifen, wenn ich so sagen darf, in die Ferne, während die richtige Erklärung doch so nahe liegt. Sie lösen die Worte σωτήρ und σωτηρία aus ihrem natürlichen Zusammenhang, in dem sie im NT mit σώζειν stehen, um sie aus außerchristlichem Sprachgebrauche zu erklären.

Zunächst erscheint die Herleitung der in Rede stehenden Begriffe aus dem Hellenismus als unnötig. Mußte nicht, um von σωτήρ zu reden, die innerchristliche Entwicklung von selbst darauf führen, daß der Mann σωτήρ genannt wurde, der wenigstens nach Lukas von sich selbst gesagt hatte, er sei gekommen, σῶσαι τὸ ἀπολωλός, von dem jedenfalls schon Paulus das σωθῆναι und die σωτηρία erwartete, und — last not least — dessen Namen nicht nur Matthäus mit den Worten αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ deutet, sondern auch Philo mit dem Ausdruck σωτηρία κυρίου umschreibt (de mut. nom. § 21)? Man hätte das Wort für ihn neu bilden müssen, wenn man es nicht schon im Profangriechischen und bei den Septuaginta vorgefunden hätte. Nicht einmal der johanneische σωτὴρ τοῦ κόσμου benötigt m. E. der Herleitung aus der Sprache des hellenistischen Herrscherkultes. Sollte er nicht der einfache Ausdruck der universalistischen Auffassung des Werkes und der Person Jesu sein, die Paulus in die Worte kleidet: Das Evangelium ist eine Gotteskraft zur σωτηρία für jeden Glaubenden, wie den Juden zuerst so auch den Griechen? Sogar 2 Tim 1, 8 ff; Tit 2, 11 ff. 3, 4 ff. scheint mir der hellenistische Einfluß nicht so stark zu sein, wie Wendland urteilt. Dieser Einfluß berührt hier nicht die Hauptsache, die Wörter σώζειν und σωτήρ, die hier ganz in dem Sinne stehen, den sie in fast allen neutestamentlichen Schriften, aber, soviel ich sehe, nicht im Kaiserkult haben. Die Stelle aus 2 Tim. enthält ja die geradezu klassische Definition des σωτήρ als des καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν. Der hellenistische Einfluß erstreckt sich nur auf Nebenpunkte. Auf ihn mögen die Ausdrücke ἐπιφάνεια, μέγας θεὸς und φιλανθρωπία zurückgehen. Aber schwerlich die Ausdrücke σώζειν κατὰ χάριν, πρὸ

χρόνων αἰωνίων, (ἐπιφάνεια) τῆς δόξης, (κατ' ἐλπίδα) ζωῆς αἰωνίου, die Wendland ebenfalls für hellenistisch anspricht. Warum soll man die Betonung der χάρις Gottes und Christi als des Motives des göttlichen σώζειν (2 Tim 1, 9; Tit 3, 5) mit der benignitas und clementia der römischen Imperatoren in Zusammenhang bringen, wo dieser Zug doch zweifelsohne eine Anlehnung an Eph 2, 5—9 ist? Warum soll man in den Worten von der Gnade Gottes, die uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten verliehen ward, einen Anklang an die den römischen Kaiserheilanden zugeschriebene Ewigkeit finden, wo es sich bei Christus doch um eine Vor- und bei den Kaisern um eine Nachewigkeit handelt und die Parallelen Röm 8, 29f. 16, 25f.; Eph 1, 4ff. viel näher liegen? Was die Wendung von der Erscheinung der δόξα Christi betrifft, so ist sie schon in den Synoptikern vorgebildet (vgl. Matth 16, 27. 19, 28. 25, 31; Mk 10, 37). Das ewige Leben endlich, von dem Tit 3, 7 die Rede ist, ist nicht das des σωτήρ, sondern das der Gläubigen.

Die Herleitung von σωτήρ und σωτηρία aus dem Hellenismus ist aber nicht nur unnötig, sondern auch m. E. unmöglich. Die von Wobbermin angenommene Einwirkung des Mysterienwesens hat zwar auf den ersten Blick etwas für sich, weil nach Anrich (a. a. O.) σωτηρία auch im Mysterienkultus einerseits die selige Unsterblichkeit im Jenseits und andererseits ein neues Leben auf Erden bedeutet. Da aber, worauf Wendland (a. a. O. 353) hinweist, das Aufblühen der Mysterienkulte erst in das 2. Jahrhundert fällt und keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit angehört, so ist von dieser Seite keine Beeinflussung des schon bei Paulus feststehenden neutestamentlichen Sprachgebrauches von σωτήρ und σωτηρία möglich, sondern es ist nur eine interessante Parallele zwischen der neutestamentlichen Sprache und der der Mysterien zu konstatieren. Eine Parallele, die übrigens unserer Deutung von σώζειν und seinen Derivaten im NT eine nachträgliche Stütze bietet. Die Herleitung von σωτήρ aus dem Kaiserkulte dürfte aber dadurch ausgeschlossen sein, daß das Wort im NT einen ganz anderen Sinn als im Kaiserkulte hat. Nach Wendland ist σωτήρ im Hellenismus der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt (a. a. O. S. 348). In diesem abgeblaßten Sinne kommt es auch in LXX, aber außer der alttestamentlich gefärbten Stelle Luk 1, 47 nicht im NT vor. Hier bedeutet σωτήρ vielmehr, mag es nun von Gott oder Christus gebraucht werden, etwas viel Bestimmteres: den Retter von Tod zu Leben. Der Inhalt des Wortes σωτήρ wäre natürlich auch dann nicht aus dem römischen Kaiserkulte herzuleiten, wenn Wendland mit der Vermutung Recht hätte,

daß der christliche σωτήρ vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches sei, in das er die Seinen einführe, und daß Erlösung von der Sünde, dem Tode oder dem Gericht nur der weniger sinnenfällige Ausdruck für dieselbe Sache sei (a. a. O. S. 351). Doch scheint mir diese Vermutung nicht haltbar zu sein. Es muß einen schon das bedenklich machen, daß an all den Stellen, an denen es sich nach Wendland um Rettung von bösen Geistern handelt, keinmal das Verbum σώζειν, sondern ῥύεσθαι und ähnliche Zeitwörter diese Rettung ausdrücken. An der einzigen Stelle aber, an der die Zerstörung des Teufelsreiches das Komplement der σωτηρία ist, Hebr 2, 14f., kommt der Teufel als der in Betracht, der die Gewalt des Todes hat, und wird die einige Verse vorher positiv als Führung zur δόξα beschriebene σωτηρία negativ als Befreiung derer beschrieben, die durch Todesfurcht im ganzen Leben in Knechtschaft gehalten wurden.

Es handelt sich also, wie die eben angeführte Stelle nochmals bestätigt, bei σώζειν und seinen Derivaten im NT um Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Das bedeuten diese Worte zunächst in den Fällen, wo sie in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dabei ist zu beachten, daß das Verbum auch dann, wenn es einen Kranken zum Objekt hat und der Einfachheit halber mit „heilen" übersetzt wird, sich doch nicht ganz mit diesem engeren deutschen Begriffe deckt, sondern im Griechischen in der angegebenen umfassenderen Bedeutung empfunden wird. Σώζειν könnte ja sonst nicht, wie z. B. Matth 27, 42a in einem Atem geschieht, zugleich Krankenheilung und Rettung von gewaltsamem Tode ausdrücken. Überführung vom Tode zum Leben ist eben die Grundbedeutung der behandelten Wörter, die sich im antiken Sprachgebrauch und bei den Septuaginta natürlich auch häufig findet, die aber im NT besonders rein vorliegt. Analoge Bedeutung haben σώζειν und seine Derivata im NT aber auch da, wo sie in geistlichem Sinne gebraucht werden. Da handelt es sich nicht etwa nur um geistliche Heilung — dem ernsten Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller gilt die Sünde als Tod, nicht als Krankheit[1] — sondern um Erlösung

[1] Wenn Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. S. 71ff.) das Christentum als das Evangelium vom Heiland und von der Heilung schildert, so wird diese Schilderung m. E. der Anschauung des NT's nicht ganz gerecht. Die Sünde wird m. W. im NT nicht wie bei den stoisch beeinflußten Kirchenvätern als Krankheit der Seele gewertet. 2 Tim 2, 17 ist nur ein Vergleich. Dementsprechend hat Jesus sich auch nicht als Arzt der Seele betrachtet und

von geistlichem oder ewigem Tode zu geistlichem und ewigem Leben. Wie bedeutsam dieser Tatbestand für das Verständnis des Evangeliums ist, ist hier nicht zu erörtern, liegt aber klar auf der Hand.

---

bezeichnet, sondern sich nur in entfernter Weise mit einem Arzte verglichen (Mk 2, 17; Luc 4, 23). Jesus ist im NT viel mehr als ein Arzt. Er führt nicht nur von Krankheit zu Gesundheit, sondern von Tod zu Leben. Er ist Totenerwecker und Lebensspender. Ebenso gilt auch die Taufe im NT weit mehr als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele. 1 Pt 3, 20f. z. B. wird diese Auffassung der Taufe durch den Vergleich mit der Rettung Noahs ausgeschlossen und Tit 3, 5 zeigt ihre Benennung als Bad der παλιγγενεσία, daß sie mehr bedeutet und was sie bedeutet: eine neue Geburt, den Anfang eines völlig neuen Lebens.

[Abgeschlossen am 29. Juli 1905.]

Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium.

Von Lic. Dr. H. Gebhardt in Dresden.

Von fast allen Seiten wird das Johannesevangelium als Tendenzschrift hingestellt, sei es, daß der Verfasser das richtige Verständnis von Christus bei den Lesern erzwingen will (Jülicher, Einleitung[3 4] S. 309) oder daß er die Wahrheit des Glaubens an Christus dartun will (O. Holtzmann, das Johannesevangelium 1887. S. 3 und 4; so auch Luthardt). Daß in der angeführten Haupttendenz der tendenziöse Charakter des Evangeliums sich nicht erschöpft, zeigt O. Holtzmann (Leben Jesu. S. 84), wo er als Nebenzweck der Schrift hinstellt: Aufforderung an die Johannesjünger zum Anschluß an die christliche Gemeinde. Nun war bei Gelegenheit der Rezension der 3. und 4. Auflage der Einleitung Jülichers im Theologischen Literaturblatt unter anderen behauptet worden, daß das Johannesevangelium nicht wie die synoptischen Evangelien Missionsschrift sei. Allein nur wenn man den Begriff Missionsschrift im weitesten Sinne faßt, enthält dies Urteil Richtiges.

Im folgenden soll zunächst der Charakter der an die Heiden gerichteten Missionsverkündigung festgestellt werden, und ein Vergleich derselben mit einzelnen Partien des Johannesevangeliums wird zeigen, daß auch das Johannesevangelium noch den Charakter einer Missionsschrift deutlich erkennen läßt.

I. Der Charakter der an die Heiden gerichteten apostolischen Missionsrede.

Als Quellen für die vorliegende Untersuchung kommen in betracht: 1. Thess 1, 9f. 4, 13—18. Gal 4, 3—9. 1. Cor 8, 6. 3, 1—9. 1. Cor 2, 1—7. Röm 1, 19ff. 2, 14ff. — Act 14, 15ff. 17, 16—31. Act 20, 21.

Zur Erklärung für den Grund gerade der angeführten Stellen mag folgendes dienen: 1. als Quellen für die Untersuchung der an die Heiden

9. 8. 1905.

gerichteten Missionsrede können an sich alle an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefe des NT's angesehen werden. Indes bei genauerer Betrachtung lassen sich in der Missionsrede an die Heiden mehrere zeitlich und sachlich von einander getrennte Stadien der christlichen Verkündigung unterscheiden.[1] Als besonders charakteristisch für die Missionsrede an die Heiden ist das erste Stadium anzusehen d. h. die Bekanntmachung der christlichen Religion bei den religiös auf polytheistischem Standpunkt stehenden Griechen (inkl. die Kleinasiaten, die griechische Bildung angenommen hatten).[2] — Als scharf gesondert aber vom ersten Stadium der Missionsverkündigung zeigt sich ein zweites, in welchem Inhalt der Darbietung Jesus Christus ist[3] oder genauer der Nachweis, daß Jesus ist der Christ (Joh. 20, 31. Act. 18, 28). Erst in diesem Sinne sind die synoptischen Evangelien Missionsschriften. Sie sind also nicht Missionsschriften im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern erst abgeleiteterweise, einem späteren Stadium der Missionsverkündigung angehörend. — In ein drittes Stadium des apostolischen Kerygmas an die Heiden würden dann die vorwiegend ethischen Ausführungen in den neutestamentlichen Briefen gehören, gleichsam die praktischen Konsequenzen ziehend aus dem Dargebotenen.[4]

Die eingangs angeführten Stellen aber bieten, wie die Untersuchung zeigen wird, Gedanken, die für das erste Stadium besonders charakteristisch sind.

2. Während für die meisten Untersuchungen des apostolischen Zeitalters die zeitlich frühesten Briefe des Neuen Testamentes Quellen ersten Ranges sind, die Darstellungen der Apostelgeschichte aber erst eine zweite Instanz bilden, so müssen die aus Act angeführten Schriftstellen für unsern Zweck als Quellen ersten Ranges betrachtet werden; denn sie wollen nicht in erster Linie zeigen, welchen Wortlaut die Reden der betreffenden christlichen Missionare gehabt haben, sondern wie im gegebenen Falle Apostel gesprochen haben: gerade die in Act enthaltenen

---

[1] So schon 1. Cor 2, 1 ff.

[2] Als die drei Hauptstücke der Christentumsverkündigung in diesem Stadium gibt Origenes c. Celsum I, 67 an: Lehre von Gott, Lehre von Christus, dem Weltheiland und vom jüngsten Gericht.

[3] Das zweite Stadium erwähnt Origenes c. Cels. III, 15: ἐμφανῶς παριστάντες τὸν προφητευθέντα . . . φωνῶν.

[4] Hierher sind zu rechnen nicht bloß alle apostolischen Briefe im NT, sondern auch Stellen wie Apoc Joh cap. 2. 3; auch die vorwiegend ethischen Partien in den sogen. apostol. Vätern. Alle diese Stellen setzen eine gewisse Bekanntschaft des Schriftstellers mit den sittlichen Zuständen in heidenchristlichen Kreisen voraus.

Missionsreden zeigen uns den Charakter der an die Heiden gerichteten christlichen Verkündigung und zwar in ihrem ersten Stadium. Die aus apostolischen Briefen angeführten Stellen kommen nur als Sachparallelen in Betracht.

Die Hauptstücke einer an die Heiden gerichteten Missionsrede finden sich schon in den wenigen Versen Act 14, 15—17. Sie enthalten 1. eine Polemik gegen den heidnischen Polytheismus (angedeutet in den Worten ἀπὸ τῶν ματαίων), 2. Verkündigung des christlichen Monotheismus (ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα),[1] 3. Forderung der inneren sittlichen Umwandlung (in dem Ausdruck ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα mit enthalten); also ein Nehmen, ein Darbieten und ein Fordern. — Da nun der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus ein zu gewaltiger ist, so sieht sich Paulus nach Act 14 veranlaßt, die weite Kluft zwischen beiden Weltanschauungen zu überbrücken. Die Darbietung des Monotheismus im Kreise polytheistisch denkender Heiden macht eine Anknüpfung der neuen Weltanschauung an bekannte, schon im Polytheismus liegende Vorstellungen nötig. So ergibt diese Anknüpfung an Bekanntes einen vierten wichtigen Punkt der an die Heiden gerichteten Missionsrede. Diese Anknüpfung ist je nach der Veranlassung der Darbietung des Neuen verschieden. In unserem Falle (Act 14, 15ff.) bietet sich als neutrales Gebiet der Verständigung die allgemein menschliche Erfahrung, abhängig zu sein vom Naturgeschehen (v. 17), das sich bei religiös gerichteten Menschen, wie sie die Bewohner von Lystra waren (v. 12f.),[2] leicht als göttliches Walten hinstellen ließ. Indem Paulus an Regengüsse und reiche Ernten und an die dadurch hervorgerufene Freude erinnert, lenkt er den Sinn der Heiden nicht nur auf Gott als auf die Ursache dieser Naturgeschehnisse; er knüpft fast unmerklich ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und den Heiden an, indem er diese zur Dankbarkeit gegen den unsichtbaren Wohltäter verpflichtet. — Aber bei allem Entgegenkommen gegen die Heiden ist doch kein Verwischen der scharfgezeichneten Grenzen zwischen Monotheismus und Polytheismus zu spüren: den toten Götzen steht gegenüber der lebendige Gott (v. 15), den gemachten Göttern der allmächtige Gott (v. 15b), den in der Zeit entstandenen Götterbildern der vor allen Völkern schon existierende Gott (v. 16).

[1] Vgl. hierzu Röm 1, 18ff. s. a. den Aufsatz von Schjött in Zeitschrift für neutest. Wiss. und Kunde des Urchristentums: 1903. Heft 1. S. 75ff.

[2] Dem Verständnis des ganzen Vorgangs in Lystra kommt entgegen die bekannte Sage von Philemon und Baucis, die im Bewußtsein der Lystraner lebendig war.

Deutlicher als in den Act 14, 15—17 enthaltenen Worten treten uns die einzelnen Stücke einer Missionsrede an die Heiden entgegen in der Act 17, 22—31 berichteten Areopagrede. V. 29 ist der Widerlegung des Polytheismus gewidmet. V. 24—27 enthalten die Darbietung des Monotheismus. V. 22f. und v. 28 überbrücken die Kluft zwischen Christentum und Heidentum: es geschieht dies einmal durch den Hinweis, daß beides Religion ist (als δεισιδαιμονέστεροι werden die Athener bezeichnet), dann durch eine im Sinne des Paulus gegebene Erklärung der Aufschrift eines Altars ἀγνώστῳ θεῷ, aus der er die Sehnsucht einer harrenden Welt nach Offenbarung des wahrhaftigen Gottes herauslas,[1] endlich durch die Worte des Dichters Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, die Paulus wie eine Bestätigung des von ihm aus ausgesprochenen Gedankens: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν erscheinen. — V. 30 enthält die Forderung der sittlichen Umwandlung der Athener. Als neues Stück kommt hinzu die Erwähnung des Weltgerichts durch Jesus, den vom Tode erstandenen.[2] Daß Paulus auf dieses Stück seiner Verkündigung besonderen Wert gelegt hat, erklärt sich einmal aus der Wichtigkeit dieses Teils des Evangeliums: es setzt die Lehre von der Auferstehung Jesu und der Menschen voraus[3]; sodann lag gerade den Griechen dies Stück der Christentumsverkündigung nahe: die Totenrichter der griechischen Mythologie, Radamanthys und Minos, dienten als apperzipierende Vorstellungen für die neu aufzunehmende Lehre vom Totenrichteramt Jesu. —

---

1 Das Rätselhafte dieser Inschrift wird wahrscheinlich in dem toleranten Sinn der Athener seine Erklärung finden, die auch den Schiffern und Kaufleuten aus fremdem Lande Gelegenheit geben will, ihre Götter zu verehren. Vgl. Isidorus IV, 69: ἡ πᾶσα τοῦ βωμοῦ ἐπιγραφή, θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ, Bei Wetstein, Nov. Test. S. 568.

2 Ob Paulus von dem gekreuzigten Christus besonders gesprochen hat, ist weder zu bejahen noch zu verneinen. Dafür spricht, daß die Auferweckung von den Toten die Verkündigung des Leidens und Sterbens Jesu zu ihrer Voraussetzung fordert, und daß Paulus auch sonst (z. B. Röm 8, 34) beides verbindet. Dafür spricht ferner der Umstand, daß einige gläubig werden. Das setzt eine umfassendere Verkündigung des Christentums als die hier gegebene voraus. Soll Jesus diesen Heiden jenes volle Vertrauen abgewonnen haben, das der Übertritt zum Christentum voraussetzt, so muß sein Bild ihnen weit ausführlicher und mit leuchtenderen Farben vor die Augen gemalt worden sein, als Act 17 zeigt. — Dagegen spricht der Eindruck, den v. 31 in cap. 17 macht. Es ist, als wollte Paulus erst eine längere Ausführung seiner Heilsverkündigung einleiten. Es ist aber auch möglich, daß die v. 34 genannten τινές auf Paulus durch diese Rede nur aufmerksam geworden sind und sich von Paulus nach dem hier geschilderten Vorgang erst haben unterrichten lassen.

3 Beides verbunden auch 2. Cor 5, 1—10 und 1. Thess 4, 13— 5, 1ff.

Den bei weitem breitesten Raum in der Missionsrede des Paulus auf dem Areopag beansprucht die Lehre vom Gott der Christen. Gegenüber den ohnmächtigen Götzen erscheint er als der allmächtige Gott, der die Welt gemacht hat, gegenüber den von Säulenhallen eingeschlossenen Götterbildern als der Herr Himmels und der Erden, gegenüber den Opfer- und Menschendienst bedürftigen als der schlechthin bedürfnislose (v. 25), gegenüber den toten Götzenbildern als der lebendige (v. 29), gegenüber den zeitlich und lokal beschränkten Göttern als der über Raum und Zeit stehende Gott (v. 27. 30).[1] —

So ergeben sich als Hauptstücke für das erste Stadium der Christentumsverkündigung an die Heiden folgende fünf:

1. Anknüpfung an die Religion der Heiden.
2. Verwerfung ihres Polytheismus.
3. Darbietung des Monotheismus.
4. Lehre von der sittlichen Umwandlung der Heiden (Eph 2, 1—13).
5. Lehre von den letzten Dingen (besonders Auferstehung und Totenrichteramt Jesu).

Es sind dies zugleich die Stücke in der Verkündigung, auf die Paulus auch in seinen Briefen besonders gern zurückgreift:

so bez. Punkt 1. Röm 2, 14f.
„ 2. Gal 4, 9. 1. Thess 1, 9. 1. Cor 8, 4.
„ 3. Röm 1, 19ff. 11, 33ff. Eph 3, 14ff. 4, 6.
„ 4. Röm 7 u. 8. Eph. 2, 1—13.
„ 5. 1. Thess 4, 13—5, 1ff. 1. Cor 15. 2. Cor. 5, 1—10.

II.

Es wäre gewagt, auf Grund zweier dem Ideengange nach im wesentlichen übereinstimmender Missionsreden an die Heiden (Act 14, 15—17 und Act 17, 22—31) mit Bestimmtheit zu behaupten, daß alle erstmalige Verkündigung des Christentums bei den Heiden die oben angeführten Stücke aufweisen müsse. Indes, das in Abschnitt I Ausgeführte wird von scheinbar ganz anderer Seite her Bestätigung erfahren. Aus der nachapostolischen Zeit sind uns Schriften erhalten, die die Heiden mit dem Christentum bekannt machen wollen: es sind die Schriften der altchristlichen Apologeten des 2. und des 3. Jahrhunderts. Ein kurzer

[1] Vgl. zu der ganzen Darlegung auch Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten: 1902 s. S. 66—69.

Vergleich der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede mit den genannten apologetischen Schriften wird zeigen, daß beide Geisteserzeugnisse der altchristlichen Zeit sich nicht nur in denselben Gedankenkreisen bewegen, sondern daß die Apologien oft im Ausdruck auf die apostolischen Missionsreden zurückgehen.[1]

Es soll nun zuerst untersucht werden, ob auch die für die Heiden verfaßte Apologie an die heidnische Religion anknüpft.

a. Wie die Apologeten die Kluft zwischen Christentum und Heidentum überbrücken.

Aristides, Justin, Athenagoras und Tatian kommen selbst vom Heidentum her. Daß sich bei Tatian wenig Anknüpfung des Christentums an das Heidentum findet, erklärt Harnack mit den Worten: „Es kam ihm nicht in den Sinn, Analogien zwischen dem Christentum und der Philosophie nachzuweisen.“ Obgleich Athenagoras bei weitem nicht die Schroffheit Tatians aufweist und gern das Gute auch bei den heidnischen Philosophen anerkennt, so spricht er ihnen doch die Fähigkeit, Gott zu erkennen ab,[2] „weil sie über Gott nicht von Gott, sondern von sich aus lernen wollten.“ Welcher Schule Aristides angehörte, läßt sich schwer entscheiden. Nach Arist. apol. I, 2, 3 könnte man annehmen, Aristides habe den aristotelischen Gottesbegriff πρῶτον κινοῦν. Allein der Gottesbegriff des Aristoteles ist von dem Platos nicht zu sehr verschieden: die νόηcιc νοήcεωc hat Ähnlichkeit mit der „Idee der Ideen.“ So wird man auch Justin nicht für einen ausschließlichen Platoniker vor seinem Übertritt zum Christentum halten können, weil er bei den Platonikern noch am meisten Befriedigung fand.[3] Gerade der Umstand, daß er fast alle Philosophenschulen durchlaufen hat, wie er berichtet, macht am wahrscheinlichsten, daß er Eklektiker gewesen ist. Im Wesen dieses Eklektizismus lag es, daß man überall nach der besten Philosophie suchte. So erklärt es sich auch, daß die Männer, die früher suchend durch viele Philosophenschulen gegangen waren und zuletzt vom Christentum am mächtigsten ergriffen wurden, das Christentum als die wahre Philosophie bezeichneten.[4]

---

1 Selbst da, wo diese sich nicht an die betreffenden biblischen Stellen anlehnen, vgl. Tatian. or. ad Graec. 6: κ' ἂν γὰρ πάνυ φληνάφους τε καὶ cπερμολόγους ἡμᾶc νομίcητε, vgl. Act 17, 18.

2 Athenag. supplic. 7 . . . ὡc οὐ παρὰ θεοῦ ἀξιώcαντεc μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ ἕκαcτοc.

3 Justin. Dial. c. Tryph. Iud. 5, 27. Apol. II, 12, 1.

4 So Melito v. Sardes bei Eus. h. e. IV, 26, 7. — Aristides, apol. 15, 1. Tatian. or. ad Graec. 31, 1 vgl. 1, 7. Justin. dial. 2—8. Orig. c. Cels. III, 58.

Welche Parallelen bieten nun die Apologeten zu dem, was wir als Anknüpfung der Missionsrede an das Heidentum bezeichnet haben? Scheinbar knüpft die Apologie an etwas andres an als die Missionsrede: nicht an die heidnische Frömmigkeit, sondern an die heidnische Philosophie. Indes, der Unterschied zwischen antiker Philosophie und Religion ist nur ein relativer. Nicht nur, weil zur Zeit des Eklektizismus wie auch später im Neuplatonismus der Standpunkt des Philosophen sich verlegt hatte[1] (statt des anthropozentrischen ein theozentrischer Standpunkt); auch schon bei Plato bedeutete die Beschäftigung mit der Philosophie nichts andres als Zuflucht aus menschlichem Elend und Einfügung in ein höheres Sein. Die Philosophie war also religiös.

So knüpft Aristides an an seine heidnische Gotteserkenntnis.[2] Aus der Betrachtung der Welt als eines κόcμοc (διακόcμηcιc) und aus dem ganzen Weltgeschehen schließt er auf einen verborgenen Weltbeweger. Von ihm als dem aktiven Prinzip sagt er aus, daß es als das Aktivum größer sei als das Passivum, die von ihm bewegte Welt. So weit steht er noch auf heidnisch-philosophischem Standpunkte. Aber mit der Aussage, daß die Gottheit etwas Lebendiges ist, hat er auch schon leise Kritik geübt am heidnischen Götzendienst, und nur noch das nahe liegende synthetische Urteil, daß der Weltbeweger Gott von allem ist (Arist. I, 3), und Aristides steht mitten im Christentum. Darum ist für die Apologeten Gott den Heiden nicht fern.[3] Darum war für sie der Logos wirksam bei den Heiden schon vor seiner Fleischwerdung.[4] Darum mögen einige der Apologeten in besonders schönen Worten der Heiden eine Gottesoffenbarung sehen.[5] Selbst Worte offenbarer Christenfeinde unter den Heiden müssen eine gewisse Verwandtschaft des Christentums und Heidentums bezeugen.[6] Die Apologeten spürten überall ein Sehnen der Heiden nach wahrhaft Göttlichem.[7] Somit war die Möglichkeit der Anknüpfung des Christentums an die heidnische Religion

---

1 R. Eucken. Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 237.

2 Aristides: apol. I, 1. 2. p. 27 (Ausgabe von R. Seeberg 1894).

3 Justin. apol. I, 44, 9. 10. II, 12, 7.

4 Justin. apol. I, 46: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώcαντεc Χριcτιανοί εἰcι, κ' ἂν ἄθεοι ἐνομίcθηcαν, οἷον ἐν Ἕλληcι μὲν Cωκράτηc καὶ Ἡράκλειτοc.

5 So Orig. c. Cels. VI, 3, wo Origenes die Schönheit eines platonischen Wortes anerkennt: ὁ θεὸc γὰρ αὐτοῖc ταῦτα, καὶ ὅcα καλῶc λέλεκται, ἐφανέρωcεν.

6 So das Wort des Celsus Orig. c. Cels. VIII, 63: θεοῦ δὲ οὐδαμῆ οὐδαμῶc ἁπτὸν ἁληπτέον κτλ.

7 Theoph. ad Autol. I, 2, wo die heidnische Frage an ihn gerichtet wird: δεῖξόν μοι τὸν θεόν cου.

gegeben. Daß die Apologeten ernstlich bemüht waren, die Heiden der vollen Gotteserkenntnis zuzuführen, erkennt man daraus, daß sie nicht sofort von ihnen den Sprung forderten über den klaffenden Spalt, der zwischen beiden religiösen Weltanschauungen lag,[1] sondern, daß sie ihnen die Brücke bauen halfen, die zum Christentum herüberführte, bauen halfen zunächst aus heidnischem Material: heidnische Worte, heidnische sittliche Heroen[2] sollten solchen Dienst nun den Heiden erweisen. — So standen die ersten christlichen Missionare und die Apologeten in gleicher Gesinnung den Heiden gegenüber.

b. Wie die Apologeten gegen den Polytheismus polemisieren.

Wie in der Missionsrede des Apostolischen Zeitalters (Act 14 u. 17), so findet man auch bei den Apologeten fast ohne Ausnahme die Polemik gegen die Torheit, Götter in steinernen und ehernen Bildern darzustellen. Aristides spricht von dem „Irrtum", anstelle des lebendigen Schöpfergottes erschaffenen Dingen zu dienen, die vor Dieben und Räubern bewacht werden müßten.[3] Justin aber, der Verfasser des Diognetbriefes, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Origenes, auch die Lateiner sind alle einig in der Verwerfung des heidnischen Götzendienstes: Gott ist mehr als Stein und Erz.[4] Cyprian schreibt um des Götzendienstes willen allein eine besondere Schrift.[5] Besonders an einem Punkte üben die Apologeten scharfe Kritik: daran, daß die Griechen die Götter mit allen menschlichen Leidenschaften dargestellt hatten.[6]

c. Die Apologeten setzen an stelle des Polytheismus den Monotheismus.

Origenes, der größte Methodiker[7] unter den Apologeten, spricht es

---

1 Tatian. or. ad Graec. 12, 12: κατακούcατε λεγόντων ἡμῶν κ' ἂν ὡc δρυὸc μαντευομένηc.

2 Vor allem ist hier an die Person des Sokrates zu erinnern: Orig. c. Cels. III, 66. Just. apol. I, 5. I, 46. II, 10. Athenag. suppl. 31.

3 Arist. apol. III, 2. 3.

4 Justin. apol. I, 9. — ep. ad Diogn. 2. — Athenag. suppl. 15. 19. 29. — Theoph. ad Autol. I, 1. II, 2. 6. 7. — Tatian 21, 7. 4, 2. — Min. Fel. Oct. 23, 9ff. — Tert. apol. 12; „wenn auch Tertullian ad nationes II, 1 die Heiden anredet: miserandae nationes, so will er doch damit nicht bemitleiden, sondern angreifen." (Hauck, Leben u. Schriften Terts). — Arnob. II, 19. Orig. c. Cels. III, 40. VI, 66.

5 Cyprian. de idolorum vanitate, besonders cap. VII.

6 S. besonders Arist. cap. VIII—XI und Tatian or. ad Graec. cap. 8. — Im Gegensatz zu den Heiden nennt Athenagoras suppl. 10 den Christengott ἀπαθής. — Arnob. III, 11. — Min. Fel. Oct. 23, 3—8.

7 Orig. III, 15: caφῶc δὴ τὸ cεμνὸν τῆc ἡμετέραc ἀρχῆc παριcτῶμεν . . . καὶ τῶν ἀποcτολικῶν φωνῶν, eine Stelle, die deutlich erkennen läßt, daß Origenes ein planvolles schriftliches Vorgehen gegen heidnische Angriffe kennt.

aus, daß die Christen, nachdem sie des heidnischen Götterglaubens altes Gebäude niedergerissen haben, nun auch verpflichtet sind, Neues an seine Stelle zu setzen. Und er beruft sich hier auf das Wort Jer 1, 7 vom Niederreißen und Aufbauen.[1] Wie nun Paulus den lebendigen Gott in seiner Vielseitigkeit verkündigt (Act 17), so sind ihm auch hierin die Apologeten gefolgt. Aristides stellt den Gott der Christen hin als den Gott des Universums, der in seiner Vollkommenheit keines Dinges bedarf.[2] Denselben Gedanken finden wir bei den übrigen Apologeten.[3] Vor allem stellt sich nach der Anschauung der christlichen Apologeten Gott dar als der Schöpfer und Vater des Universums.[4] Um die Allmacht Gottes besonders hervorzuheben, wird die Schöpfung der Welt aus Nichts betont.[5] Zugleich soll durch diese Lehre die Selbstgenugsamkeit Gottes vor Augen geführt werden.[6]

d. Die Apologeten fordern auch eine sittliche Umwandlung der Heiden.

Mit der Kritik des heidnischen Götterglaubens verbinden die Apologeten zugleich eine Kritik der heidnischen Sittlichkeit entsprechend der Forderung der Sittlichkeit von seiten der apostolischen Missionsrede. Freilich sind sie in wesentlich anderer Lage den Heiden gegenüber als die ersten Missionare: das Christentum selbst hat man bereits als sittlich verwerflich hingestellt. Von den drei gewöhnlichen Verleumdungen, Atheismus, Thyesteische Mahlzeiten, Ödipodeische Unzucht,[7] gehen zwei auf das sittliche Gebiet. Leicht fiel es den Christen, sich gegen solchen Vorwurf zu rechtfertigen.[8] Aber was lag näher, als daß man nun auch

[1] Orig. c. Cels. IV, 1: εἶτ' ἐπεὶ μὴ χρὴ καταλήγειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν τὰ προειρημένα ... καὶ ναὸν δόξης θεοῦ.

[2] Arist. apol. 1, 3. 4. —

[3] Justin. apol. I, 10. I, 8: Vater und Schöpfer von Allem. I, 13: Schöpfer des Weltalls. I, 67. II, 6. — Tert. apol. 17. Fast wörtlich mit Act. 17 stimmt überein ep. ad Diogn. 3, 5. Theoph. ad Aut. I, 5. II, 10 (ἀνενδεής). — Athenag. suppl. 8: ὁ ποιητὴς τοῦ κόσμου θεός. — Tatian. or. ad Graec. IV, 3 nennt ihn „aller Dinge Anfang". Orig. III, 15: κτίσας τὰ ὅλα. Besonders schön: Min Fel. Oct. 32, 4ff. — s. a. Harnack: Mission. S. 67, Anm. 1.

[4] Justin. apol. I, 8. — Orig. c. Cels. VIII, 16. — Athenag. suppl. 13 nennt die Anerkennung der Schöpfertätigkeit sogar das größte Opfer, welches die Christen Gott darbringen. — Arnob. I, 25.

[5] Theoph. ad Aut. I, 4. II, 4. — Tert. adv. Hermog. 8.

[6] Theoph. ad Aut. II, 10.

[7] Athenag. suppl. 3: τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. — Justin. apol. I, 26. — Tert. apol. 2 u. 7. — Min. Fel. Oct. 9 u. 28, 2. —

[8] Eus. h. e. V, 1 zeigt, daß die Christen solchen Vorwurf mit gutem Gewissen als Lüge bezeichnen konnten. —

bei den Heiden dieselben Laster nachwies. Alle Apologien enthalten mehr oder weniger ausführliche Sündenregister der Heiden.[1] Ja, den Christen stand ein unvollkommener Bischof höher als ein tüchtiger heidnischer Statthalter.[2] — Diesem sündigen heidnischen Leben stellen die Apologeten als positives Moment das Christenleben, besonders das Gemeindeleben gegenüber. Justin verweilt lange bei der Betrachtung und Erklärung der christlichen Kultushandlungen.[3] Und Tertullian legt in die Schilderung des christlichen Gemeinschaftslebens seine ganze Seele hinein:[4] die Bruderliebe, die Weihe des Gebets und der Geist der Zucht und des Anstandes wandelt ihre Vereinigung um in einen wahrhaftigen Senat.[5] Auch aus vielen überall verstreuten Bemerkungen in dem großen apologetischen Werke des Origenes ließe sich ein schönes Bild des christlichen Gemeinschaftslebens herstellen.[6]

e. Die Apologeten heben in der Darbietung des Evangeliums besonders die Lehre vom Weltgericht hervor.

Nach Act 17, 18 hatte Paulus zu Athen auf dem Areopag „die Lehre von Christus und von der Auferstehung" verkündigt. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die heidnischen Zuhörer die Christentumsverkündigung als Verkündigung der beiden neuen Gottheiten, Christus und Auferstehung (ἀνάστασις), also eines Gottes und einer Göttin, aufgefaßt haben. Jedenfalls ist dies ein Beweis dafür, daß neben der Verkündigung des Heilands die von seiner Auferstehung als ein Hauptstück galt. Und wenn nun Origenes sagt, daß der Inhalt der Offenbarung der christlichen Religion drei Stücke enthalte: die Lehre von Gott, von Christus und vom künftigen Gericht,[7] so ist dies eine neue Bestätigung dafür, daß die Apologeten gerade in den Hauptzügen ihrer Christentums-

1 Tatian or. ad Graec. 8. Zwar ist hier von Göttern und Halbgöttern und ihrem sittlichen Verhalten die Rede. Aber in der Sage eines Volkes findet seine Sitte getreuen Niederschlag, und die Götter der Griechen waren ihre Ideale. — Tat. 22. 23. 24.

2 Orig. c. Cels. III, 30.

3 Justin. apol. I, 61—67.

4 Tert. apol. 39.

5 Tert. apol. 39 und Min. Fel. Octav. 31, 8.

6 Orig. c. Cels. VIII, 5: die Christen das himmlische Jerusalem; VIII, 11: Gott ihr König; VIII, 17: Jedes Christenherz ein Altar Gottes. — VIII, 19. 23: alle Christen ein priesterliches Volk und ein Gottestempel, in dem alles zu Gottes Ehre geschieht. — Auch bei den anderen Apologeten findet man Schilderung des wahren Christenlebens; so Tatian or. ad Graec. 33, 1. 2, der mehr vergleichend verfährt; Athenag. suppl. 33; der den Tatbeweis des Christenlebens für wichtiger hält als die Darlegung des Christentums als Weltanschauung: οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.

7 Orig. c. Cels. I, 67: περὶ θεοῦ καὶ χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγος.

verkündigung in die Fußtapfen der Apostel getreten sind. Die Auferstehung Christi wurde aber hier in dreifachem Interesse betont: einmal als Erweis der Göttlichkeit des Stifters der christlichen Religion, zweitens als Bürgschaft für die Auferstehung der Christen, drittens als Beweis der Zuverlässigkeit der heiligen Schrift: sie ist im AT. vorherverkündigt.[1] Mit Geflissentlichkeit wird gerade die Auferstehung des Leibes betont. Wohl kannten die Hellenen eine Unsterblichkeit der Seele.[2] Das Neue im Christentum aber war: Auferstehung des Fleisches. Und während nun die Apostel der Unsterblichkeitslehre die Auferstehungslehre entgegenstellten, so verschmolzen die Apologeten beides oft.[3] Nicht als ob die Apologeten den Unterschied nicht genau gekannt hätten:[4] sie empfanden nur den Widerspruch zwischen beidem nicht so tief;[5] ja, sie wollten wohl auch für die Auferstehungslehre Anknüpfung suchen.[6] Denn dem Hellenen war es unerhört, daß jemand aus dem Grabe auferstehen könnte.[7] Den Christen aber lag die Lehre von der Auferstehung so am Herzen, daß ein griechischer und ein lateinischer Apologet diese Lehre des Christentums zum Gegenstand besonderer Abhandlungen gemacht haben. — An die Lehre von der Auferstehung schlossen schon die Apostel die Lehre vom Endgericht an.[8] Die Vergleichung der heidnischen Religion mit der christlichen ließ die Apologeten in der griechischen Mythologie einen Anknüpfungspunkt finden. In den griechischen Totenrichtern Rhadamanthys und Minos erblickten sie gleichsam Vorbilder des göttlichen Weltenrichters der christlichen Religion.[9] Auf den Satz vom jüngsten Gericht, das Christus vollzieht, wird zuweilen das ganze Christenleben basiert.[10]

---

1 Im 1. Sinne behandeln die Lehre von der Auferstehung: Arist. apol. 2, 7. Justin. apol. I, 21. Orig. c. Cels. II, 58. ep. ad Diogn. 9, 2. — im 2. Sinne: Orig. c. Cels. II, 62: daher das Interesse an dem Leibe des auferstandenen Christus. Justin. apol. I, 18. 19. — im 3. Sinne: Justin. apol. I, 31.

2 S. Erwin Rohde: Psyche I, p. 301 ff. bes. p. 310. Bd. II. p. 296 ff.

3 Justin. apol. I, 18, 3. 4. und I, 19, 4. — Orig. c. Cels. II, 62. Athenag. de res. 13; cap. 14 betont er wieder die ἀνάστασις.

4 Orig. c. Cels. II, 60 kennt den Unterschied genau; auch Tatian. 25, 6. —

5 Tatian. 6, 1. 7, 1. —

6 Theoph. ad Aut. II, 14 will gerade durch Herbeiziehen von Analogien aus der Natur der Auferstehungslehre das Wundersame nehmen. S. a. Min. Fel. Oct. 34, 11. — Orig. c. Cels. V, 20 knüpft an die stoische Lehre von der Welterneuerung an.

7 Orig. c. Cels. II, 55: ἀλλ' ἐκεῖνο σκεπτέον, εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανών, ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι. Vgl. Min. Fel. Oct. 11, 7. 8. 9. — Arnob II, 13. 8 Act. 17.

9 Athenag. suppl. 12: Πλάτων μὲν οὖν Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν δικάσειν καὶ κολάσειν τοὺς πονηροὺς ἔφη, ἡμεῖς δὲ . . . κτλ. Vgl. Tatian. or. ad Graec. 25, 6. 6, 2. — Justin. apol. I, 8. — 10 Orig. c. Cels. VI, 55.

Vergleicht man nun den Inhalt der apostolischen Missionsrede mit dem der Apologien der ersten christlichen Jahrhunderte, so zeigt sich, daß man den Heiden gegenüber die gleichen Stücke des Christentums hervorgehoben hat.[1] Daß mit diesen vier bez. fünf Stücken nur ein erstes Stadium in der Verkündigung der Apostel wie der Apologeten umspannt wird, geht aus einer Vergleichung besonders des großen 8 Bücher umfassenden apologetischen Werkes des Origenes mit den vier Büchern περὶ ἀρχῶν hervor.[2]

III. Das Johannesevangelium als Missionsschrift.

Daß das Johannesevangelium eine Apologie sein will, geht schon aus der Tendenz Joh 20, 31 deutlich hervor. Es handelt sich in erster Linie um Verteidigung der Gottheit Christi gegenüber Irrlehrern. Wie nun aber die altchristlichen Apologien große Ähnlichkeit mit der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede aufweisen, so läßt sich auch das Johannesevangelium als Missionsschrift auffassen, zwar nicht in dem Sinne, als ob es Heiden erstmalige Verkündigung des Christentums böte, sondern in dem Sinne der altchristlichen Apologie, die noch deutlich die Züge des ersten Stadiums der Missionsrede an sich trägt.[3]

Auch das Johannesevangelium weist die fünf Stücke jenes Stadiums auf. Schon cap. 1, v. 1 zeigt den werbenden Charakter der Missionsschrift. Der Verfasser sagt hier: „Was ihr Hellenen euch beim Lesen

---

1 Daß die Apologeten nicht ohne klare Anordnung der Gedanken gearbeitet haben, geht aus Orig. c. Cels. III, 15 hervor: 1. Erzeugen des Hasses gegen die Götzen. 2. Hinüberführen zum wahren Gott. 3. Beweis: Jesus ist der Christ. — Dieselbe Disposition auch bei Cyprian: de vanitate idolorum: 1. capp. 1—7. 2. capp. 8f. 3. capp. 10—15. — Eine wohlüberlegte, kunstgerechte Disposition findet Wehofer auch in den Apologien Justins. s. Röm Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte: VI. Supplementheft 1897. S. 18ff.

2 S. a. 1. Cor. 2 und Orig. c. Cels. II, 63. Die Heiden waren noch nicht reif, gleich das erstemal das Höchste und Tiefste im Christentum zu verstehen: das Geheimnis, das in der Person Jesu Christi gegeben war. Darum wurde ihnen dieser Teil des Christentums noch vorenthalten. So erklärt es sich am besten, daß man bei den Apologeten so wenig Reflexion über die Person Jesu Christi findet. — vgl. auch Tert. de praescr. haer. 41: man war der Mahnung Mt 7, 6 eingedenk.

3 S. a. O. Holtzmann: das Johannesevangelium untersucht und erklärt 1887: S. 103: „das Evangelium wird für den Verfasser unwillkürlich zur Apologie des Glaubens an Christus“ (besonders wird hingewiesen auf das auch bei den Heiden Anstoß erregende Wort vom Menschenfleischessen im Abendmahl). — cap. 7 und 8 sind nach Holtzmann besonders den Einwürfen der Gegner gewidmet. — p. 142 nennt er cap. 7—10, 22 geradezu eine kleine Apologie. — Den durch und durch apologetischen Charakter der Schrift erkennt auch Jülicher an. Einl. in der NT. 3 u. 4. Aufl. 1901. S. 337.

des Wortes λόγος Hohes und Herrliches denkt, das ist uns Christen in Jesus Christus leibhaftig erschienen" (v. 14).[1] Es ist hier nicht der Ort, den Begriff λόγος zu erörtern. Johannes gebraucht den Ausdruck, damit seine Leser sofort einen Maßstab für die Wertung der Person Jesu Christi hätten;[2] also entsprechend Punkt 1 der apostolischen Missionsrede: der Begriff λόγος dient als Anknüpfung. — Wie Act 17, 22f. zeigt, daß die apostolische Missionsrede anknüpfen konnte an die der neuen Verkündigung entgegenkommende Sehnsucht nach höherer Erkenntnis, so finden wir Ähnliches auch Jo 4. Solche Sehnsucht der Heiden (verkörpert in dem samaritanischen Weibe) Jo 4, 15 läßt den gottgesandten Missionar Hunger und Durst vergessen (Jo 4, 34) und erleichtert ihm seine schwierige Aufgabe.[3] —

Entsprechend Punkt 2 und 3 der Missionsrede (Polytheismus und Monotheismus) erörtert Jo 4 das Thema von der rechten Gottesverehrung, negativ in v. 18 u. 22a, positiv v. 23f. Dem Polytheismus v. 18 (nach II. Könige 17, 29—32 auszulegen, wo von den 5 bez. 6 Göttern der Samaritaner die Rede ist) tritt gegenüber der Monotheismus v. 24. Die ganze Erzählung bietet uns eine Illustration zur Missionspraxis der ersten beiden christlichen Jahrhunderte.[4] — Punkt 4 der Missionsrede (Forderung der sittlichen Umwandlung) entsprechende Ausführungen bietet uns Jo 3. Zwar in Jo 3, 1—16 werden die Hauptpunkte der Erlösung klar gelegt. Aber v. 1—8 enthält nichts andres als eine Forderung der inneren Umwandlung.[5] Nur überwiegt der religiöse Faktor bedeutend. —

Endlich Jo 11, 1—46 und Jo 5, 20—30 behandeln das letzte wichtige

---

1 V. 14 erklärt Euthymius Zigabenus s. Migne: Patrol. s. Gr. 129, p. 1120: εἰρηκώς, ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, φησίν, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος ἐγένετο.

2 Daß mit dem Christentum eine neue Zeit angebrochen sei, zeigt vor allem Jo 2, 1—11. Zwar hat diese Erzählung vom Zeichen zu Kana auch den Zweck, Jesus als Freudenbringer gegenüber dem asketischen Täufer Johannes hinzustellen, Hauptzweck aber ist, Jesus als den Bringer der neuen Erkenntnis (dargestellt durch den neuen Wein vgl. Mc 2, 21ff.) und des unerschöpflichen Segens des Christentums zu erweisen.

3 Die Schwierigkeit des Missionierens ist Jo 4 trefflich angedeutet durch die mannigfachen Mißverständnisse, auf die Jesus bei dem samaritanischen Weibe stößt. — Ein ähnliches Entgegenkommen wie Jo 4, 15 der Heidenwelt läßt sich auch aus Jo 12, 20ff. herauslesen.

4 Schon Jo 4, 2 ist der Missionspraxis entnommen, vgl. 1. Cor. 1, 14ff. — Die Person Jesu ist in dem ganzen Stück nur als Mittelsperson gedacht: v. 25, v. 35f. handelt von den Missionsfreuden. — Auch v. 40 ist ganz aus der Missionspraxis heraus zu verstehen: zwei Tage war die Frist, die dem Wanderprediger verstattet war: Διδαχὴ 12, 3. —

5 Auch von O. Holtzmann a. a. O. p. 88 so aufgefaßt. — Auch das μηκέτι ἁμάρτανε Jo 5, 14. 8, 11 klingt ihm wie eine Ermahnung an die Heidenwelt, die Sünde nun zu lassen.

Stück der apostolischen Missionspredigt unter den Heiden: die Lehre von der Auferstehung des Leibes und vom Weltenrichteramte Jesu. Wie eng beide Stücke zusammenhängen, zeigen Jo 5, 21. 25. 28. — Die Erzählung Jo 11, 1—46 hat vor allem den Zweck, die Auferstehung als einen Gewaltakt der Lebendigmachung hinzustellen: vgl. 1. Cor 15, 50 bis 57. Die Quintessenz des ganzen Stückes ist in Jo 11, 25f. gelegen. — So treten uns im Johannesevangelium deutlich die Züge der altchristlichen, an die Heiden gerichteten Missionspredigt wieder entgegen.

Dafür, daß der Verfasser des 4. Evangeliums auch ein methodisches Verfahren der Verkündigung an die Heiden kennt, kann zum Beweise Jo 16, 8—11 herangezogen werden, eine Stelle, die freilich die Missionspredigt im Lichte einer späteren, mehr christozentrischen Stufe der Verkündigung[1] zeigt. Aber die ursprünglichen Bestandteile der Missionsrede sind noch zu erkennen, so der Teil von der sittlichen Umwandlung (v. 9: περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ), der Teil von der Auferstehung (v. 10: ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω), der Teil vom Weltenrichter Jesus (v. 11: περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται).

Auch sonst weisen Stellen aus dem Johannesevangelium auf das Missionswirken hin, so Jo 10, 1—16: Jesus, der Hirt der sich bildenden Herde, und die Tür, durch die alle Heiden eingehen. Vgl. Orig. c. Cels. V, 33. — Jo 9, 39 ist deutlich eine oft, auch schon von Paulus, gemachte Missionserfahrung niedergelegt. —

Geht aus einer historisch-kritischen Betrachtung des Johannesevangeliums deutlich der apologetische und damit schon der missionarische Charakter dieser Schrift hervor, so wird man besonders auch aus den angeführten Stellen das vierte Evangelium auch als Missionsschrift erweisen können.

---

1 Weizsäcker: Apostol. Zeitalter.[1] p. 538.

The Authorship of the Contra Marcellum.[1]

By Fred. C. Conybeare, Oxford.

I. In an article in this *Zeitschrift* of Jan. 1904 I advanced reasons against the traditional identification with Eus. Pi. of the Eusebius who wrote the Five books against Marcellus of Ancyra, entitled in the Greek: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων. One of my reasons was this, that their author cites in the first book the letter addressed to Pope Julius by Marcellus late in 340 after he had stayed fifteen months in Rome. I argued that Eus. Pi. could not cite this letter, because it was, if not written after his death, at any rate written so short a time before, that he could have no time to compose first the two books, and then after a considerable interval of time (as the book itself testifies) the last three.

I detected, as I thought, a citation of this letter to Julius in Bk. I p. 19 b 1 9—d 9 of the edition of Montacutus, pages 38, 39 of Gaisford's edition, Oxford, 1852. In this opinion I was led astray by C. H. G. Rettberg, who in his work *Marcelliana, Gottingae*, 1794, collected the fragments of Marcellus cited by his opponent and so reconstructed more or less fully Marcellus' original treatise.

Rettberg according to Gaisford's text credited to Eusebius the words with which this passage begin:

Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγων. Γέγραφε πιστεύειν εἰς πατέρα θεόν κ. τ. λ. And supposed the citation of Marcellus to begin only at πιστεύειν, Eusebius' own introductory words extending as far as γέγραφε.

I had read of course the note of Montacutus on this passage which is as follows:

De Asterio loquebatur Marcellus hic, qui fraudes et imposturas illius

[1] Abbreviations: T. R. = Textus Receptus. Eus. Pi. = Eusebius Pamphili. Eus. Nic. = Eusebius of Nicodemia.

sophistae detexerat: Sunt enim ista omnia Marcelliana. Dixerat Asterius se confiteri Patrem etc.

I regret that I did not espouse the acute judgement of Montacutus, and I am grateful to Prof. Harnack for pointing out my error in the appendix to the second volume of his *Chronologie*. On a reperusal of the passage I see that he is clearly right.

II. My main contention however stands good, and in the present article I shall develope more fully my other arguments against the attribution to Eus. Pi.; because to them Prof. Harnack has assigned too little weight. Yet they are ample to prove my point. Before I proceed to them I desire however to dwell a little on this passage of which I mistook the purport.

In it then Marcellus exhibited from a letter written by Asterius a form of creed put forward by that Arian Sophist, in dependence on Eus. Nic.; and this creed of Asterius was nearly identical with the second creed put forward, as that of Lucian the martyr, at the Arian council of Antioch in the summer of 341. Here in opposite columns are the words of both.

Asterius	Synod. of Antioch of 341.
πιστεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα	πιστεύομεν . . εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα . . .
καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεὸν,	καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ,
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,	τὸν μονογενῆ θεὸν,
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,	καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . .
τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν,	καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· πορευθέντες κ. τ. λ. (Mt. 28, 19 T. R.).
καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς υἱόν	δῆλον ὅτι πατρὸς ἀληθινῶς ὄντος πατρὸς,
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡσαύτως	καὶ υἱοῦ ἀληθινῶς υἱοῦ ὄντος, καὶ πνεύματος ἁγίου ἀληθῶς ὄντος πνεύματος ἁγίου.

And the creed of the Synod continues: τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶν κειμένων ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν ἰδίαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ δόξαν καὶ τάξιν.

I infer that at the Synod of Antioch the words καθὼς καὶ ὁ κύριος and also the text Mt 28, 19 were for the first time appended to Lucian's creed. In any case the addition 'the father truly father, the son truly son' &c. is apposite in the case of these creeds which in their second clause give prominence to the 'son'; nor is the citation of Mt 28, 19 according to the T. R. less apposite. The Arians regularly appealed

to it in proof of their teaching that there are three distinct *ousiai* and not one single *ousia*.

III. But these additions also come at the end of the creed read by Eus. Pi. before the council of Nice; and here they are not apposite, for in the second clause of his creed that father gave prominence not to the *Son* but to the *Word*, thus:

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ.

Wherefore Dr. H. M. Gwatkin in his 'Studies of Arianism' justly remarks of this creed: "In character it belongs to the previous century, "going back even behind Tertullian in emphasizing the Logos doctrine "rather than the eternal Sonship. Arianism it ignored."

And in the sequel, resuming the gist of the creed which he laid before the Nicene fathers, Eus. Pi. wrote, explaining his action to the people of his see, as follows:

ἐξ ἀληθείας ἐπὶ τοῦ θεοῦ παντοκράτορος καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτυρούμεθα.

And these words well reflect the dogmatic position of Eus. Pi., as we gather it from his genuine works. His normal belief was in two, rather than in three, persons; in God the Father and Jesus Christ the Logos of God, who is also God from God, Light from Light, Life from Life. Of a doctrine of a Trinity he of course knew, but attached less importance to it.

And if this is the impression which his works make on us to-day, it is no less that which his contemporaries formed of him. This we know from a letter of Narcissus of Neronias cited by Marcellus (c. Marc. p. 25 d). It records for us what Hosius of Cordova thought of this Eusebius. Hosius asked Narcissus "whether, *like Eusebius* of Palestine, he held that there were only two substances," and Narcissus replied in writing that there were three. The Greek runs thus:

Ὁσίου τοῦ Ἐπισκόπου ἐρωτήσαντος αὐτὸν (viz Narcissus), εἰ ὥσπερ Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης δύο οὐσίας εἶναί φησιν, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγοι, ἔγνων (sc. Marcellus) αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων τρεῖς εἶναι πιστεύειν οὐσίας ἀποκρινόμενον.

This being so it is strange to find Eus. Pi. in his epistle to his creed writing: τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα· καθὼς καὶ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· πορευθέντες κ. τ. λ.

9. 8. 1905.

And the T. R. of Mt 28, 19 follows in full.

IV. How shall we explain the addition of these words to a creed which neither in its full form nor in the summary of it, neither in letter nor spirit demands or warrants them?

The explanation is this. These words were an Arian shibboleth, and have been taken from the creed of Antioch, where they are needed by the context and have been foisted into the letter of Eus. Pi., where they offend the context and general tone of the document. That this is so a further consideration proves.

Eusebius, after reciting his creed and summarising its contents as an epitome of the relations and ties connecting 'God almighty and our Lord Jesus Christ', tells us that when the assembly had heard it *no one could find fault with it.* His words are

ταύτης ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθείσης τῆς πίστεως οὐδενὶ παρῆν ἀντιλογίας τόπος.

He also states that the council adopted it, merely adding certain expressions to it. We infer then that they did not curtail it of a long appendix, consisting of 50 words out of a total of 140.

It is impossible that Alexander and Athanasius, Eustathius and Marcellus and the Roman delegates present would have found *nothing to contradict* in a creed of which the last third was a Lucianic or Arian appendage, and a direct challenge of their position. How little inclined they were to listen to Lucianic shibboleths we know from the statement of Theodoritus that when Eusebius of Nicomedia read out a little earlier in the proceedings than his namesake his creed containing the Lucianist catchwords, the entire assembly rose and tore his paper publicly to pieces. In proof that the fathers of Nice would have resented the intrusion in a creed of the words 'the Father *truly* Father, the Son *truly* Son' &c. we need only turn to the passage above cited of the first book *Contra Marcellum*, where Marcellus owns that he finds no fault with the skeleton creed: 'I believe in God the Father almighty' &c., but condemns the addition 'The Father *truly* Father' &c. This addition, he says, is a tricky one and full of danger to religion. It is a device, he says, of the Arians to endorse and enhance their peculiar heresy; to lower the divinity of Christ and bring him down to the level of a human being. Asterius, we learn, had taken it from an epistle of Eus. Nic. to Paulinus. That Eus. Pi. should have paraded before the Fathers of Nice a shibboleth, which we thus know to have been peculiarly that of Asterius and Eus. Nic., and yet have evoked no opposition on their

part, is an impossible supposition. The clause 'the Father truly Father, the Son truly Son, the Holy Ghost truly Holy Ghost', innocent as it sounds to modern ears conveyed in the Nicene age the doctrine that the three persons were three independent and different substances, in direct opposition to the view of the majority of the council that there was one substance only of the three, or at any rate of Father and Son. No pronouncement therefore could be more offensive than that which has here been interpolated at the end of the creed of Eus. Pi.

V. The conclusion is forced upon us that the Epistle of Eusebius to his congregation at Caesarea has been interpolated. It came to Socrates and Sozomen through the hands of Sabinus, a partisan of Macedonius, who between the years 373 and 381 compiled a συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν or collection of the acts of councils, and also of Episcopal and Imperial letters concerning them. Sabinus, says Socrates, wilfully omitted in his collection some documents, while he perverted others. τινὰ μὲν ἑκὼν παρέλιπεν· τινὰ δὲ παρέτρεψεν.

But if so, who more than Sabinus is likely to have foisted into the Epistle of Eus. Pi., and as the conclusion of the creed adopted as their basis by the Nicene fathers, this Arian shibboleth. By doing so he made it appear that the great historian, whose reputation was already established as early as 370 even among the catholics, was in the matter of his formulary more akin to the Lucianist or Arian party than he really was. Thus interpolated the epistle reached the hands of Socrates and Sozomen. If we only had its text as Athanasius read it, when about 350 he added it at the end of his 'de Decretis Nicaenae Synodi', ch. 3 of which is devoted to a criticism of the historian's attitude as revealed therein, we should certainly find a text free from the Arian interpolation. It is noteworthy that in his strictures on it Athanasius does not hint that it contained this clause which, had it been there, he would certainly have singled out for condemnation. In ch. 37 of the same book Athanasius indicates the importance attached by Acacius and other Arians to the historian's letter.

We cannot therefore appeal to this Epistle of Eus. Pi. in proof that its author at the council of Nice made use of the T. R. of Mt 28, 19. And we are only left with the evidence of the books *Contra Marcellum*. Having cleared away my misunderstanding of the letter of Asterius, I will now proceed to examine other points about it.

VI. And first let me point out that although I erred in regarding the passage of the first book *Contra Marcellum* p. 19 as a reference to

the letter to Pope Julius of Rome, I was hardly wrong in finding a reference to it in the following passage at the beginning of book II, p. 31:

Τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιστίαν, τὴν εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καιρὸς ἤδη καλεῖ μετὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαβληθέντων εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἀπογυμνῶσαι, δεῖξαί τε τοῖς πᾶσιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὢν τῆς Χριστοῦ καθηγεῖτο ἐκκλησίας ἄνθρωπος κ. τ. λ.

The exposition of the calumnies uttered by Marcellus against Paulinus, Asterius, the two Eusebii, Origen and Narcissus has filled the last half of the first book. It began at p. 18d with the words θήσω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς γραφεῖσιν ἀντιλέγειν πειρᾶται. The first half of book I was devoted to shewing that Marcellus was incapable of reading or quoting intelligently the holy Scriptures. "The "time has now come," says our author, "for us to bring to light this "Galatian's infidelity, and lay naked the *kakodoxy* which has so long "lurked in the hypocrite's breast, by passing behind him a little and "stripping him of the mask which in the epistle he has assumed. Thus "we shall shew to all from his own very words what sort of qualifica-"tions he possessed to lead and guide the church of Christ."

VII. What was the Epistle (ἡ ἐπιστολή), here referred to as if it were familiar to all, under cover of which Marcellus had screened his heresy, and with which Eusebius will now contrast his actual words? It cannot be the letter of Eus. Pi. which in the closing paragraphs of the first book is defended against the rash onslaughts of Marcellus. For how could even an heterodox letter of another afford a screen behind which Marcellus could be said to hide his long latent *kakodoxy*? Nor can it be the "single treatise" which Marcellus, when the council of Tyre condemned it, hurried off to Constantinople and laid before Constantine, hoping that the latter would stamp with his approval a work so crammed with fulsome admiration of himself. For, be it remarked, in that age it was not the Arians alone who regarded a still unbaptised emperor's approval as a sufficient criterion of orthodoxy. The first thought of Athanasius and Marcellus, when their opinions were impugned at Tyre in 335, was to appeal to Constantine and get him on their side; and only when his approval was withheld, did they dream of appealing to the bishop of old Rome.

That Marcellus indeed dedicated his work to Constantine is probable; for that it was addressed to a single person is clear from a

passage of it cited by Eusebius p. 20b beginning thus: ὑπομνήςω δέ cε ὧν αὐτὸc (scil. Asterius) γέγραφε κ. τ. λ.

And secondly, we learn p. 55d, that in his treatise Marcellus paid a thousand compliments to the ruler (μύρια κολακεύcαντος καὶ πολλὰ βαcιλέως ἐγκώμια αὐτοῦ ἐν cυγγράμματι διελθόντος). And the flattery seems to have been direct as another phrase a little below proves: τῶν εἰc αὐτὸν ἐγκωμίων. We learn that this treatise, whether or not it was addressed to Constantine, was tediously long and wandering; that it also consisted of one book only by way of rendering homage to the unity of God, and that in it and it alone Marcellus had embodied his real opinions. I give the Greek passages which bear out these statements:

Page 1a 9: ὁ ἀνὴρ ἓν τουτὶ γράψας καὶ μόνον (ὡc μή ποτ' ὤφελε) cύγγραμμα.

Page 57c 1: ὁ μὲν γὰρ ἕν τι διωλύγιον καὶ πολυπλανὲc cύγγραμμα cυντάξας, τοῦτο φηcὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θέον.

This last passage is from the dedicatory letter to Flacillus.

VIII. It is evident that the Epistle behind which Marcellus had screened his '*kakodoxy*', had deceived not a few and that his partisans claimed to judge him upon it rather than on his substantive work in one prodigiously long book. In the last lines of his second book our author informs us of the reasons which obliged him to indite his first two books. The scandal of Marcellus' heresies had obliged the council held in Cpl. in 336, to denounce him and his book, and subsequently Constantine had written to Asia to have all copies of the book burned. It was equally the scandal of his heresy that now compelled our author to come forward and defend the resolutions arrived at in that synod. In doing so he was also complying with the wishes of his collegues (cυλλειτουργοῖc προcτάξαcι) who charged him to undertake the task. The consideration however which had weighed most with him was this, that certain parties deemed the fellow to have been unjustly treated. "We must, he writes, heal away the suspicion of our brethren by clearly "demonstrating the want of a belief in the son of God which for so "long had lurked in him, and of which I have now convicted him out "of his own book."

Now it was not necessary before 340 to come forward and defend or back up the decisions of the Synod of Cpl. of 336 (τοῖc δόξαcιν τῇ ἁγίᾳ cυνόδῳ παριcταμένουc), because it was not till the winter of 340 that Julius in a counter-synod convoked in Rome chose to repeal the decisions of 336

by acquitting Marcellus of heresy and admitting him to communion. The antiochene party forthwith accused Julius of uncanonically upsetting in a new synod the resolutions of an old one. Julius in his letter to Danius Flacillus and others at Antioch (Athan. Apol. ch. 22) justifies his action on the ground that the Synod of Nice expressly provided for a revision, if necessary, of its decisions by a subsequent synod; and that it was therefore in no wise uncanonical to repeal in the Roman synod of 340 the acts of the Cpl. Synod of 336.

In two more passages our author complains of the ignorance on the part of those who paid honour to Marcellus of his true opinions. They are the following:

p. 82 d: τοῖς τε ἀγνοοῦσιν ἐπιδεῖξαι . . . τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι . . .

p. 145: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμώντων ὅτι μὴ μόνης τῆς ὀρθῆς παρεξετράπη πίστεως κ. τ. λ.

IX. Who can the parties have been that thus were deceived by the Epistle of Marcellus into supposing that he was really orthodox, and who suspected that he had been unjustly treated, except Pope Julius and the sixty bishops who in the last weeks of the year 340 at Rome acquitted him of heresy and admitted him to communion? What other Epistle can be in question but that one of which Epiphanius has preserved to us the text and in which Marcellus paraded before the pope, as if it were his own creed, the old Roman symbol? It was a clever trick on his part. He threw dust in the pope's eyes, but he obtained the certificate of orthodoxy which he so badly needed.

"In response to your challenge that he should explain his creed "(writes the Pope to the Eastern bishops still assembled at Antioch in "Dec. 340), Marcellus answered so frankly and spontaneously as to con- "vince us that he professes nothing alien to the truth. For he con- "fessed that he entertains the same pious opinion of our Lord and "Saviour J. C. as the catholic church. And he maintained that this his "opinion was not recent, but had been his of old." The Greek is καὶ οὐ νῦν ταῦτα πεφρονηκέναι διεβαιώσατο ἀλλὰ καὶ ἔκπαλαι. The author of the *Contra Marcellum* glances at these very words of Julius when he writes τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν.

The allusion to those who *honoured* Marcellus cannot be explained by reference to the weak minority who supported him in the East. For there he found the imperial rescripts and all the Synods against him. Even his own people had turned against him as we learn from the

pseudo-synod of Sardike of 343. Here our source is Hilary op. Hist. 650: Etenim Marcellus cum *apud suos* haereticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent. Mark how Hilary echoes in the above words the very phrases of the *Contra Marcellum*. Thus it is vain to look for 'the party that through ignorance honoured him', except in the Western half of Christendom. In the East his cause after 336 was dead, and there was no need to refute him until the pope took up his cause, together with that of Athanasius, in 340.

X. I turn to another passage in the Contra Marcellum which is equally decisive against any date of composition before the year 341 when Eus. Pi. was dead. It is at p. 20b and as follows:

Μετὰ ταῦτα μικρὸν προελθών, οὐ τὸν Ἀστέριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέγαν Εὐσέβιον, οὗ τῆς ἐπισκοπῆς πλεῖσται καὶ διαφανεῖς ἐπαρχίαι τε καὶ πόλεις μετεποιήθησαν, κακῶς ἀγορεύει.

The use of the aorist in this passage shews that the Great Eusebius, he of Nicomedia, was dead when it was written. It is a retrospect. Had Eusebius been alive, our author must have used the perfect μεταπεποίηνται; for he is very scrupulous in his use of tenses.

The passage is moreover a defence of Eus. Nic. from a charge which continued to be levelled at him after his death of being what in his note here Montacutus calls *episcopatuum desultor*. Thus Athanasius in his Historia Arianorum p. 275, speaks of him as "determined "to snatch the bishopric of Cpl. in the same way as he had got himself "translated from Berytus to Nicomedia." Julius of Rome also in the conclusion of his epistle to Danius Flacillus in 340 condemns the invasion of peaceful sees and the extrusion of their bishops by interlopers (Apol. c. Arianos p. 119). He has in view Eus. Nic.

And in another passage (vol. I 727A cited by Clinton) Athanasius accuses him of having obtained the see of Nicomedia by sheer greed, of having deserted that and seized another. He was ever, Athanasius continues, casting greedy eyes on other men's *cities*, and imagined that his piety was measured by the wealth and sire of his see. The Greek is as follows:

τῇ δὲ δευτέρᾳ (Nicomediae) μηδὲ ἣν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ἔσχε τηρήσας· ἰδοὺ γὰρ κακεῖθεν ἀποστὰς ἀλλοτρίαν πάλιν κατέχει· πανταχοῦ ταῖς ἀλλοτρίαις ἐποφθαλμῶν πόλεσι, καὶ ἐν πλούτῳ καὶ ἐν μεγέθει πόλεων νομίζων εἶναι τὴν εὐσέβειαν.

Against such accusations as the above the passage in the *Contra*

Marcellum is a protest, as Montacutus in his note remarks: Quasi hoc in eo laude fuerat dignum, ita ab hoc altero Eusebio commemoratur. One who denied that the words μετεποιήθηcαν πόλειc could only be written after the death of Eus. Nic., must yet admit in them a reference to the translation by the emperor Constantius of this Eusebius from Nicomedia to his capital. But could an allusion to an event which had taken place so recently as the end of 338 be couched by one writing of it in 339 in the aorist μετεποιήθηcαν. It deserves to be remarked that Julius of Rome alluding to the *desultoria ambitio* (as Montacutus styles it) of Eusebius of Nicomedia during that bishop's lifetime about Dec. 340 correctly uses the perfect: ἀπὸ τόπου εἰc τόπον μεμελετήκαcιν ἐπίcκοποι διαβαίνειν (Athan. Apol. c. 25). We have really no choice but to date the allusion after the death of Eus. Nic., that is after Jan. 341, at least two years after Eus. Pi. died.

XI. And there is another equally fatal objection to supposing that the latter wrote this passage. He would never have characterised his rival and namesake as τὸν μέγαν Εὐcέβιον, a title which comes twice in the first book *Contra Marcellum*. According to a passage of Philostorgius, the Arian historian (in Valesius III p. 539 from Photius bibl. no. 40 and Nicetas thes. orth. fid. lib. 5. c. 7 in fin.), the title 'great' was conferred on him by his admirers because of the miracles he had wrought. When he received it we do not know; probably after he had ceased to breathe. One thing is certain however, namely that everywhere else, e. g., in the Epistle to the See of Caesarea and in his Life of Constantine, where Eus. Pi. would most naturally mention his rival, he ignores him. He never breathes his name. Is it likely then that he would in a work written by him, if at all, just when he was penning that Life, extol him so extravagantly, and twice call him Εὐcέβιον τὸν μέγαν?

XII. Yet another objection to the view that Eus. Pi. wrote these five books remains to be mentioned. At p. 55 d we read that the Synod of 336 was convoked by the βαcιλεῦc in the Royal city, i. e., Cpl. the greek is: τὴν ἁγίαν cύνοδον ἐν τῇ βαcιλικῇ cυνελθοῦcαν πόλει ἐξ ἐπαρχιῶν διαφόρων.

Now, as we have just pointed out, Eus. Pi. if he wrote the *Contra Marcellum* at all, wrote it after the death of Constantine at the very time he was writing the Vita Constantini, between Sept. 7, 337 and May 30, 339 (the date of his own death). It is therefore of interest to enquire how the historian speaks of Cpl. in a contemporary work.

In the Vita 10, 36 we have the Epistle in which the Emperor bade Eusebius prepare for church use fifty copies of the bible. In it he styles his new capital τὴν ἐπώνυμον ἡμῖν πόλιν, and so Eusebius calls it ἡ βαcιλέωc (or αὐτοῦ) ἐπώνυμοc πόλιc or simply τὴν ἐπώνυμον πόλιν in six passages of the Vita (in Heikels edition 98, 1: 101, 23: 101, 27: 137, 1: 141, 9: 145, 3). In two more he calls it τὴν αὐτοῦ πόλιν (98, 4: 142, 22). Once 'the city' (146, 28 τῇ πόλει). In three places in the indices or headings of the chapters, which are not from the pen of Eusebius we have Κωνcταντινούπολιc.

And this evidence is completed, if we enquire how he denominated old Rome in the same work. Six times it is called ἡ βαcιλεύοcα πόλιc viz: 19, 31: 23, 3: 26, 6: 26, 16: 80, 19: 97, 13. Thrice it is called ἡ βαcιλὶc πόλιc, viz: 144, 7: 146, 11: 146, 25. Once ἡ Ῥωμαίων πόλιc, 86, 25. Thrice ἡ μεγάλη πόλιc, viz: 188, 1 in an oration: 191, 26 similarly: 239, 5. In the indices or headings of chapters five times Ῥώμη, and so thrice in the text.

Thus the use in the Contra Marcellum of the phrase ἡ βαcιλικὴ πόλιc to signify Cpl. contrasts with over a score of examples of different usage in a work which, if written by the historian at all, was being written contemporarily. Eus. Pi. could only have meaned old Rome by βαcιλικὴ πόλιc. And a better proof that he was not the author of the work before us cannot be conceived.

XIII. It is true that we cannot say that Eusebius could not have used such phrases as ἁγίαν καὶ μακαρίαν καὶ μυcτικὴν τριάδα, for he used similar twice in the Praep. Evang. 541b and 675d. But in these very passages he bases the doctrine on John 1, vs. 1 foll and 2 Col 1, 15, as if he did not know of the T. R. of Mt 28, 19; and in doing so he strikingly contrasts with the author of the *Contra Marcellum*, who rests the doctrine exclusively on Mt 28, 19. It is hardly conceivable that one and the same writer should invoke such different texts in behalf of the same doctrine; still less that an author who had the T. R. of Mt 28, 19 and founds the trinity on it in one place, should not at least associate it with the other two texts in another place. The words of the Praep. Evang. 541b are these: "Whereas next to the doctrine of Father and Son the Hebrew oracles class the Holy Spirit in the third place, and conceive the holy and blessed trinity in such a manner as that the third power surpasses every created nature, and that it is the first of the intellectual essences constituted through the Son, and third from the First cause, observe how Plato also intimated some such thoughts,

speaking thus in the epistle to Dionysius .... These statements are referred by those who attempt to explain Plato, to the First God, and to the Second Cause, thirdly to the Soul of the Universe, defining it also as a third God. But the sacred scriptures regard the holy and blessed trinity of Father, Son and Holy Ghost as the beginning, according to the passages already set forth."[1]

The passages in question are Jo 1 vs. 1 foll. and 2 Col 15.

XIV. The work of Marcellus was a polemic against Asterius. The Refutation of Marcellus is no less a defence of Asterius. It is pertinent to ask: had Eus. Pi. such an interest in Asterius as to enter the lists in his behalf?

If we take account of the only passage in his genuine works which mentions Asterius we must answer, No. For in his commentary on the psalms (Migne S. Gr. tom 23, col. 112) Eus. Pi. writes:

Ἀστέριος δὲ ὁ ἀρειανὸς οὕτως τὸν ψαλμὸν ἐξηγήσατο. 'Arian' was not in that age a flattering epithet. The opponents of the ὁμοούσιος did not apply it to themselves, and we only find it in the writings of Julius, Athanasius and the orthodox historians. It was almost a term of contempt. For Eus. Pi. to call Asterius an Arian is as if Bishop Lightfoot were to call Dr. Gore a Puseyite. It cannot be meant as a compliment.

Here then we have a revelation of the real feeling and attitude of Eus. Pi. towards Asterius, and we see clearly that he was not the man to take up the cudgels in his defence. In his Life of Constantine he takes the view of the emperor, that Arius and Alexander, the pope of Alexandria, were two quarrelsome people, reckless of disturbing the peace of the church and destroying religious union. In his narrative he never deigns to mention Arius by name. Still less does he ever mention the name of Marcellus, either in connection with the Synod of Tyre or with his own subsequent visit to Constantinople. If he really wrote the *Contra Marcellum* and took so leading a part in the controversy, it is strange to find no echo of it in the Life of Constantine which he must have been employed upon at the same time, and which gave him so much scope for referring to it.

XV. Lastly we must consider a feature of the *Contra Marcellum* which I wonder should have been so little remarked by the first editor Montacutus and by theologians like Professor Zahn who have studied

[1] Gifford's translation.

the treatise. If the author was Eus. Pi., then we have the remarkable literary phenomenon of a writer who again and again refers to himself in the first person at the beginning of a context and in the third at the end of the same.

Writing of certain chapter headings in the *Vita Constantini* Dr. Heikel remarks, Introd. p. XI: Daß diese Inhaltsangaben von Eusebius selbst herrühren, kann man schließen aus 109, 3 Βασιλέως ἐπιστολὴ πρὸς ἡμᾶς ἐπὶ τῇ παραιτήσει τῆς Ἀντιοχέων ἐπισκοπῆς und 130, 28 Ἐπιστολὴ βασιλέως Κωνσταντίνου, ἣν πρὸς ἡμέτερον λόγον ἀντέγραψεν, während in den gewöhnlichen Kapitelüberschriften immer von Eusebius wie von einer dritten Person mit Namen gesprochen wird.

If we apply this canon of interpretation to the *Contra Marcellum*, we shall infer that Eus. Pi. was not its author; since in it he is always spoken of by name and in the third person. And our inference is still more cogent, when we note that in a hundred passages the author, who is not all concerned to veil his personality, speaks of himself in the first person.

Here are some passages then in which the historian is spoken of by name in the third person:

p. 18 d: Θήσω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς, γραφεῖσιν ἀντιλέγειν πειρᾶται διαβάλλων τοὺς γράψαντας ... Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸς Ἀστέριον τὴν ἀντίρρησιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸς Εὐσέβιον τὸν μέγαν. Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον ... Παυλῖνον ... καὶ ἐκ τούτου μεταβὰς Ὠριγένει πολεμεῖ ... ἔπειτα Ναρκίσσῳ ἐπιστρατεύεται καὶ τὸν ἕτερον Εὐσέβιον διώκει.

p. 27 c 11: Καὶ καταλιπὼν (sc. Marcellus) τὸν Παυλῖνον, πάλιν τῷ Εὐσεβίῳ σχολάζει φάσκων· "Οὕτω δὲ καὶ Εὐσέβιος ὁ τῆς Καισαρείας γέγραφε καὶ αὐτός" ... καὶ παραθέμενος (sc. Marcellus) τὴν Εὐσεβίου λέξιν συνίησιν ὡς οὐκ ἦν αὐτοῦ ἡ τὸν πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν διδάσκουσα φωνή ... Εἶθ' ὥσπερ ἐν ἄθλοις ἀπογραψάμενος ὁμοῦ πρὸς ἅπαντας διαπληκτίσασθαι, μεταβαίνει ἐπὶ τὸν Νάρκισσον, καί φησιν ... καὶ μεταβὰς ἀπὸ τοῦ Νάρκίσσου ἐπὶ τὸν Ἀστέριον ταῦτα γράφει ... καὶ πάλιν τοῦ Εὐσεβίου καθάπτεται λέγων .... ταῦτα γοῦν αὐτὸς (sc. Marcellus) μαρτυρήσας θεὸν ὁμολογοῦντι (sc. Eusebio) τὸν υἱὸν, μεμφόμενος τε ἐπὶ τούτῳ, ὡς θεὸν οὐσίᾳ καὶ δυνάμει ὑφεστῶτα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εἰσάγοντι, νῦν τὸν αὐτὸν συκοφαντεῖ ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον λέγοντα εἶναι τὸν Χριστὸν, προφανῶς καταψευδόμενος, ἔν τε οἷς εἴρηκε καὶ ἐν οἷς ἐξῆς ἐπάγει αὖθις περὶ αὐτοῦ λέγων ... Καὶ μεθ' ἕτερα τὸν αὐτὸν συκοφαντεῖ ὧδέ πως· Πῶς οὖν τούτοις μὴ προσχὼν Εὐσέβιος, μόνον ἄν-

θρωπον τὸν Σωτῆρά εἶναι βούλεται . . . Καὶ ὁ ταῦτα εἰπὼν (sc. Marcellus) τὸν αὐτὸν κατεμέμφετο, ὡς θεὸν ἀναγορεύοντα τὸν υἱὸν . . . . Αὐτίκα γοῦν συκοφαντεῖ τὸν Εὐσέβιον ἐκ τοῦ προφανοῦς ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν εἰρηκότα, ἐπειδὴ τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιστολῇ τὴν παράθεσιν πεποίηται (sc. Eus. Pi.), δι' ἧς αὐτὸς εἶπεν ὁ ἀπόστολος, "εἷς γὰρ ὁ θεὸς, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς." Ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀποστολικὴν λέξιν ὡς ἀνεὶ Εὐσεβίου οὖσαν διαβέβληκε (sc. Marcellus) . . . τὰς δὲ αὐτοῦ φωνὰς τὰς ἐν τῇ αὐτῇ φερομένας ἐπιστολῇ, τάς τε ἐν τοῖς λοιποῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τοῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς πεπονημένοις, ἃ δὴ κατὰ πάντα τόπον διαδέδοται, σιωπῇ παραδέδωκε . . . . ἃ δή, λόγου συμμετρίᾳ φειδόμενοι, τοῖς ἐθέλουσι τὴν τούτων ἀκριβῆ ποιεῖσθαι διάγνωσιν παραχωρήσομεν.

XVI. The above passages are all from the first book, yet do not exhaust the references made in the third person to Eus. Pi. However they suffice for my purpose. It remains to cite a few out of the many passages in which the author of the treatise refers to himself in the first person. I will begin with the first book:

p. 2c: ὑποβαλὼν (sc. Marcellus) βλασφημίαις, οἵας μικρὸν ὕστερον αὐτοῦ λέγοντος ἀλλ' οὐκ ἐμοῦ, βέλτιον ἀκούειν. Τῇ δέ γε παραθέσει τῶν αὐτοῦ ῥημάτων χρησάμενος, μέχρι τούτου στήσομαι.

p. 9b 10: ὥρα λοιπὸν . . . τῶν τε ἐπηγγελμένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ὑποσχεῖν, ὡς ἂν μή τις τὸν ἄνδρα συκοφαντεῖσθαι πρὸς ἡμῶν νομίσειε. Σκόπου δέ μοι προκειμένου διὰ βραχέων ἐκφῆναι τὰ εἰρημένα, οὗ πάσας ἀναλέξομαι τοῦ ἀνδρὸς τὰς φωνὰς, μοναῖς δὲ ταῖς συνεκτικαῖς χρήσομαι. . . . πρὸ δὲ τῆς τῶν εἰρημένων ἀποδείξεως οἶμαι δεῖν.

p. 12b 5: Καὶ τοῦτο δὲ ἀθεωρήτως δοκεῖ μοι τεθεικέναι ὁ Μάρκελλος· λέγω δὲ τὸ . . . . ὁ δὲ, οὐκ οἶδα ποίᾳ διανοίᾳ.

p. 13c 8: Καὶ τί με δεῖ μηκύνειν . . . πολλάκις, ὡς ἔφην, τοῦτο ποιεῖ.

p. 16d 10: Ὅλην δὲ ταύτην παρεθέμην τὴν μακρὰν καὶ ἀδόλεσχον περιττολογίαν.

p. 18c 7: Τούτων ἡμῖν εἰρημένων εἰς ἀπόδειξιν . . . θήσω δὲ πρωτα (see above p. 262).

p. 20a 4: Ἐγὼ δὲ καὶ Ὠριγένους παλαιοτέρων ἀνδρῶν πλείστοις ὅσοις ἐκκλησιαστικοῖς συγγράμμασιν ἐντετύχηκα.

p. 30a 5: παραχωρήσομεν (see above p. 263).

From the second book I cull the following passages:

p. 42c 5: ἀλλ' ἡμεῖς γε τοῖς αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ ἐλέγχοις ἐξ ὧν παρέθετο φωνῶν ἀρκεσθέντες, οὐδ' ἀντιρρήσεως ἀξιώσομεν . . . Ἐντεῦθεν δὲ . . μεταβάντες, φέρ' ἴδωμεν.

p. 55 d 11: Ταῦτα καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μετὰ χεῖρα ἐξέταςιν προελθεῖν κατηνάγκαςεν, ὁμοῦ καὶ τοῖς δόξαςιν τῇ ἁγίᾳ cυνόδῳ (of A.D. 336) παριςταμένους, ὁμοῦ καὶ τοῖς cυλλειτουργοῖς προτάξαςι τοῦτο πρᾶξαι τὸ ἱκανὸν ποιουμένους. Μάλιςτα δέ μοι ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι γεγενῆcθαι τὸ γράμμα διὰ τοὺς ἠδικῆcθαι τὸν ἄνδρα νενομικότας. Χρὴ γὰρ ἀποθεραπεῦcαι τὴν τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ὑπόνοιαν.

The dedication to Flacillus of the last three books is equally couched in the first person,

p. 57b 6: ἐν δυcὶ τοῖς πρώτοις ... ἔλεγχον φανερὸν ἐποιούμην· νυνὶ δὲ ... διὰ τριῶν τῶν μετὰ χεῖρας προcήγαγον ... ἡμεῖς δὲ τὴν παναγίαν καὶ τριcμακαρίαν τιμῶντες τριάδα ἐν τοcούτοις τὴν πᾶcαν ὑπόθεcιν cυνειλήφαμεν ... Ἔρρωcθαί cε καὶ μνημονεύειν ἐμοῦ τῷ κυρίῳ διὰ παντὸc εὔχομαι.

And the first of the last three books begins thus

p. 59d: Ἐγὼ μὲν ᾤμην ἐξαρκεῖν τὰς τῶν αὐτοῦ Μαρκέλλου φωνῶν παραθέcεις, ἃc διὰ τῶν ἔμπροcθεν ἀνελεξάμην, πρὸc τὸν καθ' ἑαυτῶν ἔλεγχον ... Ἐπεὶ δὲ διεcκεψάμην ... καὶ τούτων ἔκρινα δεῖν ... Cυνάψω δὲ ... νεώτερον μὲν λέγειν ἔχων οὐδὲν, οὐδ' ἐμαυτοῦ cοφόν τι καὶ οἰκεῖον εὕρημα ... πρὸ δὲ τῆc τούτων ἐξετάcεωc ... οὐκ ἠγηcάμην ἀντιπαρελθεῖν cιγῇ τὸν λόγον, παραδοῦναι δὲ καὶ τούτου ἔλεγχον τῷ παρόντι γράμματι. Τὸ μὲν γὰρ τοὺc τοῦ υἱοῦ λειτουργοὺc πρὸc αὐτοῦ διαβεβλῆcθαι, εἰ καὶ αὐτῷ μὲν ψόγον τοῖc δ' ἐλευθερουμένοις τῆc πρὸc αὐτὸν κοινωνίας εὐδοξίαν ἐπήγαγεν, ὅμωc εἶχετό τινος cυγγνώμηc εἰκότωc τὸ δοκεῖν τὰ μὴ αὐτῷ φιλὰ φαυλίζειν.

XVII. I think that most scholars will agree with me that never in the history of literature has there figured any paradox so grotesque as this of supposing that the author who here parades his personality was, not only one of "the ministrants of the Son" (τοὺc τοῦ υἱοῦ λειτουργούc) referred to in the last lines quoted, but was just that one of them Eus. Pi., who on page after page has been spoken of by name in the third person, often in the very contexts in which the writer has spoken of himself in the first. For the credit of patristic scholarship I hope that no one henceforth will be so hardy as to attribute this work to the historian of Caesarea.

It is true that the historian Socrates did so; but he lived in a precritical age; and it can be pleaded in excuse of his error that he had not the evidence of the first two books in which Eus. Pi. is spoken of by name and in the third person. We have that evidence, so that for us there is no excuse. Socrates found the dedication at the head

of the last three books: τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ Εὐσέβιος ἐν κυρίῳ χαίρειν; and he jumped to the conclusion that Eusebius of Caesarea was intended.

XVIII. I gave reasons in my former article for believing that Eusebius of Emesa was the real author. I believe he wrote the first two books of these ἔλεγχοι πρὸς Μάρκελλον in 341 after he became bishop of Emesa, nearly two years before the council of Sardica met, immediately after the death of Eus. Nic. and some two years after that of Eus. Pi.

This explains the words cited above τοῖς δόξασιν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ παρισταμένους. It was not necessary at once to write in support of the decrees of the council of Cpl. of 336, for there was no resistance to them; and they were enforced by the entire weight of the imperial authority. But the Eusebian party that had won the upper hand in the synod of Cpl. in 336, now saw their own authority and that of the emperor set at naught, when four years later the bishop of old Rome admitted Marcellus to communion, and wrote to the eastern bishops at Antioch purging him of the imputation of heresy. Thenceforth he began to find fresh supporters in the east, and the eastern prelates felt it incumbent upon them to justify afresh the action of the Cpl. synod of 336. They accordingly entrusted the literary task to Eusebius the new bishop of Emesa, who had been living with Flacillus at Antioch. In his first two books he discharged the task thus entrusted to him.

Why was it necessary for him after an interval as he tells us, to take up his pen again and write the last three? Probably because he and his friends forsaw the synod of Sardica of 343, when the western bishops were to take the side of Marcellus. The foregathering of Athanasius with Constans at Milan late in 341 foreboded ill for the enemies of Marcellus. As Prof. Gwatkin writes in his Arian Studies, p. 122: "The westerns examined the charges (against Marcellus and "Athanasius) afresh and acquitted all the accused. Doctrinal questions "were formally raised only in the case of Marcellus; but when his work "was read before the council, it was found that the Eusebians had "quoted as his deliberate opinions views which, as the context shewed, "he had put forward merely for examination (ζητῶν), and thus falsely "charged him with denying the eternity of the Logos in the past and "of his kingdom in the future."

The emperors Constantius and Constans must have issued letters or this synod to meet before the end of 342. The enemies of Marcellus and Athanasius felt that opinion was veering round against them,

especially imperial opinion. They dreaded the western bishops who would meet at Sardica, and Flacillus to whom are dedicated these last three books and who had presided at the Antiochene synod of 341 may himself have urged Eusebius of Emesa to take up his pen afresh, and complete his exposure of the *kakodoxy* of Marcellus. It was hoped that a more exhaustive exposure would influence the prospective synod. Flacillus however never lived to attend the synod of Sardica, which met in the late autumn of 343; for when the synod meets we find that Stephen has succeeded him as bishop of Antioch. That date then is the *terminus ad quem* of the composition of the last three books of these *Elenchi*.

This supposition is in accord with the opening lines of the third book. He had, says the writer, thought that his citations in the first two books would have been enough to convict Marcellus. He now realises the danger of certain persons being carried away by the mass of scriptural texts paraded by Marcellus, he now intends to shew how he has twisted the plain sense of scripture and lapsed into the heresy of Sabellius.

I have in my former article pointed out that the style of the *Contra Marcellum* differs from that of Eus. Pi. I hope I may someday be able to publish the *Index Graecitatis* which I have made for the five books *Contra Marcellum*; for a detailed comparison with the language of the historian would shew how far the two styles differ. For the present however what I have written must suffice, and arguments from style are apt to be illusive.

XIX. In conclusion I would say something about the strange hypothesis put forward by Dr. E. Riggenbach in the Beiträge zur Förderung Chr. Theol. 1903, that Eus. Pi. had the T. R. of Mt 28, 19 in his codices, but curtailed it in works written for gentiles for fear of divulging to them the baptismal formula.

The answer to this is I. that, as Père Battifol has shewn in his *études* the *disciplina arcani* among the fathers is little more than a belletristic device, which Eus. Pi. nowhere else in his voluminous works employs. In any case the *disciplina arcani* would not account for Eusebius' omission of the word βαπτίζοντες in Mt 28, 19. In proving too much, Dr. R. proves nothing.

II. Eus. Pi. is faithful to the shorter text in his history and commentaries on scripture which were written for the initiated alone. The contention of Dr. E. Riggenbach that his retention of it here is due to schriftstellerische Gewöhnung, will satisfy no scholar.

III. In ch. 8 of the Syriac text of the Theophania the Syriac translator has copied out his version of Mt 28, 19, 20. Dr. E. Riggenbach eagerly seizes on this as proof that Eusebius' original Greek here contained the T. R. of Mt 28, 19. He has not asked himself why Eusebius should here divulge a formula which in four other passages of the same treatise he jealously conceals out of respect for the *disciplina arcani*.

IV. Nor does he explain why this hypothetical respect for the *disciplina arcani* allowed Eusebius in Demonstr. Evang. III, 7 to divulge the name which 'is above all names'. For Eusebius there writes thus: "He did not command his disciples to make disciples of all nations "without qualification and indefinitely, but with the essential addition of "'in his name'. For the virtue of his name was such that the Apostle "'declared that God bestowed on him the name above every name, that "'in the name of Jesus every knee may bend' &c. Rightly therefore, "when he was revealing the virtue of the power that the many knew "not to be immanent in his name, did he say to his disciples 'Go and "'make disciples of all nations in my name'."

Will Dr. E. Riggenbach maintain that when Eusebius thus adduced the text of Paul, he had in view not Paul's 'name of Jesus', but pseudo-Matthew's 'name of Father, Son and Holy Spirit'? If he does, I shall expect him next to argue that when Paul wrote to his converts of the 'name of Jesus' as the 'name above every name', he too really had in view the 'name of Father, Son and Holy Spirit', but concealed it from respect for the *disciplina arcani*.

V. As long as the *Contra Marcellum* was attributed to Eus. Pi., and the letter to his diocese of Caesarea not suspected to have been interpolated by the Arians, it was a plausible device to argue that Eusebius knew or at any rate approved of the T. R. of Mt 28, 19; and might therefore have used the shorter reading out of respect for the *disciplina arcani*. We realise the complete futility of such an argument now that we can be sure that Eusebius never cited the T. R. at all.

VI. Dr. E. Riggenbach cites the T. R. of Mt 28, 19 from a number of Christian writers prior to the council of Nice. Will he explain why these writers were so prone to divulge a text which Eusebius was so anxious to conceal?

VII. Dr. E. Riggenbach appeals to the Peshito text in proof that the old Syriac versions contained the T. R. of Mt 28, 19. Undoubtedly it stood therein as early as the year 400; but in Aphraates we have a citation of it which in some degree compensates us for the loss at

this point of the Syrus Sinaiticus and of the Curetonianus. For he cites the text thus: Make disciples of all nations and they shall believe in me. This is infinitely closer to the Eusebian reading than to the T. R.

XX. In conclusion I must acknowledge that if the two fragments Nos. 36 and 79 printed from catenae in Dr. Preuschen's new edition of Origen's commentary on John are really Origen's, I must revise my opinion that he was not acquainted with the T. R. of Mt 28, 19; though it does not follow that Origen derived his citation from codices which he found in the library of Pamphilus. He is at least as likely to have used codices which he had brought thither from Alexandria. But I must confess to regarding both excerpts with some suspicion. Where in the continuous text of the commentary on John a parallel exists for any of these excerpts, the excerptor can be convicted of being very negligent, zuverlässig, as Dr. Preuschen points out. He further points out that Nos. 1—5, 17—19, 31—33, 56—60 of these fragments are absent in the commentary at places where they would naturally belong. Dr. Preuschen therefore doubts whether half these fragments came out of the commentary on John, and not rather out of homilies. In any case they afford a very weak case for those who would maintain that Origen had the text in his codices. It is possible of course that he found it in some and not in others. There are at any rate contexts in his works where he would certainly have appealed to it, if he had known of it; and where his omission to cite it affords a strong presumption that he had not got it.

XXI. I subjoin a chronological table of the events affecting Marcellus and the two Eusebii from the year 335—343.

The following chronological table will assist the reader of the preceding pages. M. = Marcellus. Ath. = Athanasius. Cpl. = Constantinople.

335 Summer. Council of Tyre, Flacillus presiding, assails M. who lays his book against Asterius before Constantine.

336 About Feb. Council in Cpl. condemns M.'s work. So c. M. p. 56: ἡδ' ἁγία τοῦ θεοῦ cυνόδος ἀπεδοκίμαζε τὸ γράμμα.

Ath. exiled by Constantine to Trier.

336 Early Spring. M. returns to Ancyra, where the Arians provoke scenes of riot and violence. Pope Julius in his epistle of winter 340 recalls these scenes and declares that M. had attested them to him: "And in Ancyra of Galatia we hear not of a "few and insignificant outrages; but we have heard that there was there a repetition "of the scenes of Alexandria from others as well as from M. who has attested them "unto us." The words *apud suos* in Hil. op. Hist. cited below prove that M. returned to his see of Ancyra before going to Rome.

These scenes must have occurred before M. fled to Rome.

9. 8. 1905.

337 Feb. Julius is elected Pope of Rome.

337 May 22. Constantine the Great dies, and Constantius accedes in East. Constantine II and Constans in West.

337 November. Ath. returns to Alexandria from exile.

338 Autumn. Eusebius of Nicomedia supplants Paul in see of Cpl. Subsequently Paul goes to Rome to appeal to Pope Julius.

338—9. Arian council in Antioch, Constantius being present, offers see of Alexandria to Eusebius, afterwards bp. of Emesa. He refuses, and Gregory is sent to supplant Ath.

Probably Basil was at same time sent to Ancyra to supplant M.

339 At beginning, according to Gwatkin (Arian Studies), on may 30 acc. to Lightfoot (Dict. chr. Biog.), Death of Eusebius Pamphili.

Socrates II, 4 sets it in the period (ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ) between the return of Ath. to Alexandria Nov. 337 and his expulsion in Lent 339, and relates that Acacius succeeded Eusebius as bp. of Caesarea 'not long' before Constantine II perished, which was in the Consulate of Akindynus and Proklus in 340.

339 Lent, March or April. Athanasius is expelled from Alexandria and flees to Rome.

339 Summer. Marcellus goes to Rome to appeal to Julius. Athan. admon. 6 (43): "The Eusebiani brought it about that the old man was exiled (ἐξορισθῆναι). And "M. came to Rome and made a defence of himself."

Letter of Pseudosynod of Sardikê (Philippopolis) held in 343 (in Hilary Op. Hist. 650): Etenim Marcellus cum *apud suos* haereticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent .... quique sub praetextu ecclesiasticae regulae multos ecclesiae pastores induxit (? seduxit).

Gwatkin says: "Athan. fled to Rome. M. followed his example" (Studies p. 112).

Zahn (Monograph on M. p. 66) sets the deposition of M. in 338 or 339. So also Loofs art. Arianismus in Herzog: "M. scheint schon im Sommer 339, ein Vierteljahr nach Ath. nach Rom gekommen zu sein."

339 Summer to Autumn of 340. During these 15 months M. is in Rome appealing to Pope Julius and waiting for the Arians of Antioch to send delegates to Rome to confront him. They refuse to come. See Ep. of council of Sardikê (343) to church in Hilary, Athan. Apol. and Thdr. II, 8. Also Ep. of M. to Julius in Epiphan.

Socrates II, 15 fixes the date of M.'s stay in Rome. It was "after the death of Constantine II when Constans was left supreme (μόνος ἐκράτει) in the west." At the same time and equally appealing to Julius there were living in Rome Paul (ejected from Cpl. about Autumn 338), Asklepas of Gaza and Lucius of Adrianople.

340 Autumn. After 15 months waiting in Rome M. addresses to Julius the letter preserved in full in Epiphan. Haer. 72 and referred to in c. Marc. bk. II. The Eusebianists had demanded that he should write down his creed.

Cp. Athan. ad Mon. 6 (43): "M. having come to Rome defended himself and "being challenged by *them* to do it gave his written creed, which the synod of "Sardikê (347) accepted." The Greek words are: ἀπαιτούμενος παρ αὐτῶν δέδωκεν ἔγγραφον τὴν ἑαυτοῦ πίστιν. So also Julius writing Dec. 340 to Danius, Flacillus, Narcissus, Eusebius, Mari &c. in answer to their letter from Antioch (this letter is in Athan. Apol. c. Arianos 32): "About M. also since you write of him too that he "is guilty of impiety towards Christ, I hasten to inform you that having come here "he maintained that what you wrote of him was untrue. However being challenged "*by you* to explain his creed, he answered so frankly of himself as to convince us "that he professes nothing alien to the truth."

340 Late Autumn or Winter. Julius accepts the written creed of M.'s Epistle and in a council of 60 bishops held in Rome admits him to communion.

Terminus a quo of the composition of *Contra Marcellum* I and II.

341 Arian Synod of Antioch, between May 22 and Sept. 1. A form of creed was adopted in this synod ending thus:

"And in the Holy Spirit given to the faithful for consolation and hallowing and for "perfecting. As also our Lord Jesus Christ enacted unto his disciples, saying: Go "and make disciples of all nations, baptising them in the name of F. S. and H. S. "Making it clear that the Father is truly Father and the Son truly Son, and the H. S. "truly H. S."

From this creed now first adopted the letter of Eusebius Pamphili to his congregation at Caesarea in Palestine was interpolated.

341 Early in this year Socrates dates the death of Eus. Nic. He writes H. E. II, 12: Ἀλλ' οὐκ ἔφθασε μαθεῖν Εὐσέβιος τὰ παρὰ Ἰουλίου περὶ Ἀθανασίου κριθέντα· μικρὸν γὰρ μετὰ τὴν σύνοδον, ἐτελεύτησε. The synod in question was held at Rome in late Autumn of 340, when Julius and the 60 bishops present admitted Athanasius and Marcellus to communion.

Sozomen III, 7 also dates the death of Eus. Nic. before he could learn of Julius action, but a little after the council of the Encaenia of Antioch held about May 341.

Athanasius (Apologia 36) dates the death loosely between the Roman Synod of Julius and the issue of letters by Constantius and Constans convoking a synod of the bishops of the East and West at Sardica. ὁ μὲν οὖν Εὐσέβιος ἐν τῷ μεταξὺ τετελεύτηκε, i. e., between about Jan. 341 and end of 342. The statement of Socrates and Sozomen that Eus. Nic. never lived to hear of Julius' decision implies that he died early in 341, and with this date Athanasius' statement harmonises very well. Elsewhere (Socr. 2, 13) we read that the last act of Eus. Nic. was to write to Julius and refer the case of Athanasius to his decision, and this equally implies his death very soon after the Roman council of autumn 340. Athanasius speaks of οἱ περὶ Εὐσέβιον καὶ Ἀκάκιον at the council of 341, but we cannot infer that Eusebius was actually present. For had he been, he would have learned of Julius' decision.

343 Late autumn. Council of Sardica. Flacillus is dead, or at least no longer patriarch of Antioch, for Stephanus has taken his place.

Abgeschlossen am 8. August 1905.

Beiträge
zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe.

Von Carl Clemen in Bonn.

Jeder, der selbständig auf dem Gebiet des NT's arbeitet, wird zugeben, daß für das geschichtliche Verständnis der katholischen Briefe noch am wenigsten getan ist. Es liegt das teils an ihrer geringeren Bedeutung für Theologie und Kirche, teils an ihrer besondern Schwierigkeit. Und bei den Johannesbriefen kommen noch die besondern Rätsel hinzu, die uns diese ganze unter demselben Namen gehende Literatur aufgibt. Es mag also erlaubt sein, zwei sie betreffende Fragen einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen, die nach den in ihnen bekämpften „Irrlehrern" und die nach ihrem Verfasser.

I.

Daß die Gegner des ersten und zweiten Johannesbriefes — der dritte nennt solche in diesem Sinne überhaupt nicht — Gnostiker seien, könnte man aus I, 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν entnehmen. Aber möglich ist es offenbar auch, daß dieser und andere Ausdrücke, die man in demselben Sinne verwendet hat, keine solche prägnante Bedeutung haben und den Irrlehrern mit dem Verfasser des Briefes gemeinsam waren oder sogar nur von diesem jenen in den Mund gelegt wurden. Auch wenn es vorher heißt: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, so deutet nichts darauf hin, daß damit Gegner bekämpft werden sollten, die sich in besonderem Sinn oder Maße als Gnostiker fühlten und bezeichneten. Und denkt man vollends mit zahlreichen Exegeten (vgl. die Liste bei Holtzmann, Einleitung[3] 480, auch B. Weiß, Einleitung 454, Zahn, Einleitung[2] II, 574, Pfleiderer, Urchristentum[2] II, 442ff., Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 329f.) an Cerinthianer, so scheitert das, wie Wurm (die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, Bibl.

Studien VIII, 1, 3ff.) gezeigt hat, schon an 2, 22f. Denn hier folgert der Verfasser erst aus der christologischen Anschauung seiner Gegner, daß sie den Vater nicht haben; sie können also nicht, wie Cerinth nach Irenaeus, adv. haer. I, 26, 1 tat, den Schöpfergott, den der erste Johannesbrief natürlich nicht von dem Vater unterscheidet, für virtus quaedam valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorans eum, qui est super omnia, Deum gehalten haben.

Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß der Brief nur eine Art von Irrlehrern (oder höchstens nur solche verschiedene Arten, auf die doch sämtlich das Urteil zutrifft: πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει) bekämpft; aber eben das folgt mit Notwendigkeit aus den Worten in V. 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Wenn ich sage: das Zentrum ist der Feind, so denke ich nicht daran — vorausgesetzt, daß ich kein Klopffechter bin —, daß es noch eine andere, ebenso gefährliche Partei geben könnte; also werden auch im ersten Johannesbrief nicht noch andere Irrlehrer vorausgesetzt werden, als der Verfasser hier im Auge hat. Ja selbst wenn er zugleich abweichende Anschauungen auf dem Gebiete der Moral bekämpft, müssen sie von denselben Leuten, wie die auf dem Gebiete der Christologie, vertreten werden; aber zunächst handelt es sich für uns nur um diese.

Wollen wir sie näher bestimmen, so ergibt sich wieder aus den ebenangeführten Worten, daß, wie an Cerinthianer, so auch an Doketen, die die meisten Exegeten (vgl. wieder die Liste bei Holtzmann, a. a. O., auch Jülicher, Einleitung[3 u. 4] 191, Baljon, geschiedenis 232, Schmiedel, Encyclopaedia biblica II, 2556) hier bekämpft finden, nicht zu denken ist. Denn erstlich ließ sich die Meinung, daß Jesus Christus nur einen Scheinleib gehabt, oder daß sich der himmlische Christus nur vorübergehend mit dem menschlichen Jesus verbunden habe, kaum in die Worte kleiden: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; dann aber und vor allem konnte man solchen Leuten sicher nicht vorwerfen, sie leugneten mit dem Sohne auch den Vater. Das hatte offenbar nur Sinn, wenn jemand die Vorbedingung leugnete, unter der allein nach johanneischer Anschauung Jesus Christus den Vater offenbaren kann, d. h. daß er ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (Joh 1, 18) oder eben daß Jesus der Christus im Sinne dieser selben Literatur und besonders unsres Briefes, d. h. der präexistente Sohn Gottes sei (vgl. auch von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 194).

Aber wird nun nicht doch mit 4, 2: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα auf Doketen oder Cerinthianer hingedeutet? Das letztere könnte man namentlich dann annehmen, wenn V. 3 zu lesen wäre: πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν — notwendig wäre es auch dann nicht. Denn λύει könnte eben nur im Sinne von μὴ ὁμολογεῖ stehen; es kann aber allerdings auch auf die Unterscheidung von Christus und Jesus durch Cerinth zielen. Welches ist also die ursprüngliche Lesart? Wurm (60ff.) scheint mir auch damit Recht zu haben, daß sich die Entstehung des ὃ λύει aus dem ὁ μὴ ὁμολογεῖ begreifen lasse, aber nicht umgekehrt die dieses aus jenem. „Man denke sich hinein in die Zeit der gnostischen Bewegung, da wirklich die Irrlehre von der Auflösung Jesu einen großen Teil der christlichen Welt in lebhafte Bewegung versetzte. Man suchte nach Waffen zur Widerlegung. Man fand bei Johannes dieselbe Irrlehre bereits klar bestritten. In der Leugnung, daß Jesus der Christus, wie sie I. Joh. bekämpft wird, mußte man ja damals beinahe notwendig die Leugnung der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus finden. Was Wunder, daß man einer Stelle, die nach damaliger Überzeugung gegen nichts anderes als gegen die Auflösungslehre gerichtet war, eine präzisere Fassung gab, daß man dem johanneischen Gedanken zu noch klarerer Form verhalf oder, wenn man will, diese Formel an den Rand notierte, von wo sie dann alsbald in den Text gelangte. Es ist ja auffallend, daß sie gerade bei den Bestreitern der gnostischen Häresien, zu allererst bei Irenäus, zu entdecken ist. Wäre dagegen das λύειν ursprünglich, wie sollte an seiner Statt das μὴ ὁμολογεῖν hineingekommen sein? Daß man das so charakteristische und brauchbare Wort fallen ließ, wäre doch nur unter einer Voraussetzung denkbar, nämlich unter der, daß man es nicht mehr verstand. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Denn die Formel μὴ ὁμολογεῖν taucht ja schon in der Zeit der gnostischen Bewegung selber auf. Zum mindesten kennt sie bereits Origenes. Und da wird man doch das gnostische λύειν noch verstanden haben. Übrigens ist es klar, daß diese Formel auch nach dem Verrauschen der gnostischen Flut so lange kein Rätsel war, als die Häreseologen auf Verständnis rechnen konnten. Eine Vertauschung des ὃ λύει mit dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ erscheint also durchaus ausgeschlossen, wenn das erstere ursprüngliche Lesart war. Das ὃ λύει wird also wohl oder übel die Originalität der andern Formel ὃ μὴ ὁμολογεῖ überlassen müssen.“ Soweit Wurm; ich möchte nur noch hinzufügen, daß, wie gesagt, selbst wenn λύει ursprünglich sein sollte, es doch nicht die cerinthische Anschauung auszudrücken brauchte. Die Entscheidung über den Sinn

der Aussage (deren Wortlaut übrigens auch sonst schwankt — vgl. Zahn II, 577) kann also nur von V. 2 aus getroffen werden.

Und da ist klar, daß sich das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα keineswegs direkt gegen die cerinthische Anschauung wendet; sollte es das, so hätte vielmehr ausgedrückt werden müssen, daß in Jesus von Anfang an der himmlische Christus Mensch geworden sei oder drgl. Eher könnte damit der Doketismus gemeint sein, zumal wenn wir ἐληλυθέναι lesen müßten. Aber einmal ist das nicht wahrscheinlich; denn wir können wieder nur erklären, wie aus ἐληλυθότα (nämlich als grammatische Verbesserung) ἐληλυθέναι ward, nicht umgekehrt; ja auch II, 7 lesen wir: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Und dann würde selbst dann, wenn der Infinitiv ursprünglich wäre, doch der Sinn nicht sein können: Jesus Christus ist im Fleisch gekommen; denn Jesus ist in den johanneischen Schriften immer nur der auf Erden wandelnde oder erhöhte, nie der präexistente Christus. Die Worte Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (denn so müssen wir nun jetzt unbedingt lesen) können also nur bedeuten: Jesus ist der menschgewordene Christus, d. h., wie wir schon sahen, der präexistente Sohn Gottes. Der Nachdruck ruht durchaus auf dem Worte Χριστόν; ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wird hinzugesetzt, weil der zunächst präexistente doch nur so in Jesus erscheinen konnte, vielleicht auch, weil eben der menschgewordene uns den Vater offenbart hat. Denn das ist ja die Anschauung des Johannesevangeliums, wie sie 1, 14 ausgesprochen wird: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Auch I, 4, 2f. — und damit können wir gleich die vorhin angeführte Stelle II, 7 zusammen nehmen — wird also, wie 2, 22f. nicht der Doketismus oder Cerinthianismus, sondern die Leugnung der präexistenten Gottessohnschaft Jesu bekämpft.

Ohne weiteres deutlich ist das an den späteren Stellen I, 4, 15: ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ; 5, 1: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; V. 5: τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Ja man begreift hier überhaupt nicht, wie an Doketen oder Cerinthianer zu denken sein soll; denn in beiden Fällen hätte dann (selbst wenn jene Richtungen vorher bekämpft worden wären, was nicht der Fall war) doch etwas deutlicher gesagt werden müssen, wie das Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder ὁ Χριστός zu verstehen, bez., da es so im allgemeinen auch Doketen und

Cerinthianer sich aneignen konnten, wie es nicht zu verstehen sei. So wie die Worte lauten, können sie sich nur gegen Bestreiter der präexistenten Gottessohnschaft richten — nicht der Messianität Jesu, wie Wurm (50ff.) will; denn dann hätte von ihnen nicht 2, 19 gesagt werden können: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκειcαν ἂν μεθ' ἡμῶν; dann hätten sie einer christlichen Gemeinde überhaupt nie angehören können. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie — und nur dann wäre die Bestreitung der Messianität Jesu begreiflich — Juden gewesen sein sollten; III, 7 heißt es von den Wanderaposteln: ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντεc ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν, und was wir sonst von den Gegnern des ersten Briefs hören, führt auch vielmehr auf geborne Heiden.

Noch nicht entscheidend ist freilich die Stelle, die sich an die zuletzt angezogene Aussage über die Irrlehre direkt anschließt, 5, 6: οὗτόc ἐcτιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατοc καὶ αἵματοc, Ἰηcοῦc Χριcτόc· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Denn daß der Verfasser auch hier jene Gegner im Auge hat, folgt aus der sonst ganz unmotivierten Hervorhebung, daß Jesus Christus nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut gekommen sei. Die Meinung wird auch am einfachsten nicht sein, daß die Irrlehrer von Johannes dem Täufer, sondern daß sie von Jesus behaupteten, er sei nur mit dem Wasser gekommen; ja wenn sie, wie wir später noch deutlicher sehen werden, geborne Heiden waren, so hätten sie nach jenem wohl überhaupt nicht viel gefragt. Sie werden also von Jesus jene Aussage gemacht haben; aber wie verstanden sie sie?

Wenn ich es eben an sich für möglich erklärte, daß die Irrlehrer von dem Täufer gelehrt hätten, er sei nur mit dem Wasser gekommen, setzte ich bereits voraus, daß sich diese Worte auf die von ihm vollzogene Taufe beziehen könnten; denn anders würden sie sich in diesem Falle nicht verstehen lassen; daß Johannes selbst getauft worden sei, wird nirgends berichtet. Aber auch wenn wir das ἐν τῷ ὕδατι μόνον im Sinne der Irrlehrer auf Jesus beziehen, kann es nicht auf die an ihm vollzogne Taufe gedeutet werden, geschweige denn daß unter dieser Voraussetzung ein letzter Versuch gemacht werden dürfte, jene auf die Cerinthianer zu deuten. Denn dann müßte es, wie schon Lücke (Kommentar 110) sah, mindestens heißen: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ὁ αὐτὸc καὶ ἐν τῷ αἵματι; ja eigentlich sollte, wie Wurm (81) erinnert, doch auch betont werden, daß Jesus bereits vor seiner Taufe der himmlische Christus gewesen. Vor allem aber führt, wenn also nicht an eine Polemik gegen Cerinthianer zu denken ist, schon der Ausdruck

δι' ὕδατος oder ἐν τῷ ὕδατι ἐλθεῖν darauf, daß unter ὕδωρ nicht die an Jesus vollzogene, sondern die von ihm nach Joh 4, 2 zwar nicht selbst vorgenommene, aber doch angeordnete Taufe zu verstehen ist — zumal nur dann das Wasser so unmittelbar, wie hier geschieht, mit dem Blut zusammengestellt werden konnte. Denn damit ist sicher nicht das Abendmahl gemeint — dann hätte neben dem Blut der Leib oder nach Joh 6 vielleicht das Fleisch genannt werden müssen — sondern der Tod Christi, von dem es auch I, 1, 7 heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Und doch scheint diese Deutung nun durch das Folgende wieder in Frage gestellt zu werden; denn hier geht es — nach dem bekanntlich allein in Frage kommenden Text — weiter: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Hier kann nämlich unter Wasser und Blut nur dasjenige verstanden werden, was sich nach Joh 1, 31ff. 19, 33ff. bei der Taufe und dem Tode Jesu vollzog: die Herabkunft des Geistes und damit wohl zugleich die Proklamation Jesu als des Sohnes Gottes, sowie die Nichtzerbrechung seiner Beine und Durchstechung seiner Seite zum Zweck der Erfüllung von Ex 12, 46, Num 9, 12, vielleicht auch Ps 34, 21 und Sach 12, 10, Stellen, die man herkömmlicher Weise auf den Messias, d. h. im Sinne des Johannesevangeliums zugleich den präexistenten Sohn Gottes bezog. Diese von I, 5, 6 abweichende Deutung von Wasser und Blut würde sich natürlich am einfachsten erklären, wenn man mit Scholten (Het evangelie naar Johannes 17, 1) Baljon (Geloof en Vrijheid 1887, 3, 1ff., Theologische Studiën 1893, 252, Commentaar op de katholieke brieven 249f.) und event. Holtzmann (Handkommentar 236) V. 7f. für später ansehen dürfte; ja dafür ließe sich auch noch anführen, daß das ὅτι zu Anfang von V. 7 Schwierigkeiten macht — daß der Geist die Wahrheit ist, brauchte überhaupt nicht begründet zu werden, sollte das aber geschehen, so konnte es eigentlich nicht, wenngleich nur u. a., durch das Zeugnis des Geistes geschehen, dessen Wahrheit doch eben in V. 6 damit begründet worden war, daß der Geist die Wahrheit sei. Auch dies könnte man geltend machen, daß sich V. 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστιν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ trotz dieses Perfektums ebensogut an V. 6 anschließen würde; aber wie dies natürlich nicht zwingend wäre, so möchte ich das auch von den zuerst angeführten beiden andern Gründen nicht behaupten. Ich halte es vielmehr für möglich, daß der Verfasser unsres Briefes selbst — etwa wie

Joh 2, 19ff. das Wort λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν in verschiedenem Sinn verstanden wird — Wasser und Blut einmal so, ein andermal anders gebraucht habe; daran aber, daß darunter I, 5, 6 nur die von Jesu verordnete Taufe und das von ihm vergossene Blut verstanden werden kann, scheint mir festgehalten werden zu müssen.

Nehmen wir also die oben aufgeworfene Frage, was die auch in diesem Vers berücksichtigten Irrlehrer behauptet haben, wieder auf, so kann die Antwort nur lauten: sie lehrten, daß Jesus die Taufe angeordnet, vielleicht auch, daß er nicht zur Sühnung unsrer Sünden sein Blut vergossen habe. Es leuchtet ohne weitres ein, daß das zu ihrer Bestreitung seiner ewigen Gottessohnschaft sehr wohl paßte; und könnte man des näheren hier zunächst an geborene Juden denken, bei denen Waschungen auch sonst eine Rolle spielten, so konnte es doch auch von Heiden behauptet werden, an die wir schon nach dem früher Bemerkten denken mußten und zu denen nun auch dasjenige allein paßt, was wir weiter über die moralische Seite dieser Irrlehre hören werden — ebenso wie zu dem, was wir eben, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, über ihre soteriologische Seite fanden.

Daß nämlich, wenn überhaupt in unserm Brief eine moralische Irrlehre bekämpft wird, sie von denselben Leuten, die wir bisher kennen gelernt haben, vertreten worden sein muß, das wurde schon oben aus der Stelle 2, 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, geschlossen. Aber auch jene Voraussetzung trifft zu: das folgt besonders deutlich aus 3, 7: μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Und zugleich zeigt diese Stelle, daß die hier bekämpften Gegner nicht etwa einen nomistischen Standpunkt einnahmen, wie Wurm (108) will und man V. 4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία in der Tat verstehen könnte; denn dazu paßt alles, was wir sonst in dem Brief lesen und was ja auch in der Regel richtig verstanden wird, wie die Faust aufs Auge. Er hat es mit solchen zu tun, die die Sünde überhaupt, d. h. ihren Schuldcharakter leugnen und deshalb — so können wir uns nun gleich ausdrücken — auch die Versöhnung und die Präexistenz Christi bestreiten. Dagegen wäre es von Gegnern der Messianität Jesu, d. h. von Juden schwer begreiflich, daß sie zu einer solchen Beurteilung der Sünde gekommen sein sollten. Ja vielleicht muß sich von hier aus auch das Bild der Gegner des Johannesevangeliums verschieben; doch gehe ich auf dieses hier so wenig wie im Folgenden näher ein.

II.

Daß der erste Johannesbrief, der doch 2, 14 aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Evangelium zurückweist, von einem andern Verfasser als dieses herstamme, ist zwar seit Baur oft behauptet, aber doch, wie auch der neueste Vertreter dieser Ansicht, Pfleiderer (II, 448) zugibt, nie zwingend bewiesen worden. Die beiden kleinern Briefe dagegen werden zwar trotz gewisser Bedenken auch von Jülicher (199) von demselben Verfasser, wie der erste abgeleitet, zunächst der zweite ist aber doch von diesem in einer Weise abhängig, die nur bei Verschiedenheit des Verfassers denkbar ist. Hier wird nämlich die Ermahnung zur Bruderliebe V. 5 im folgenden Vers begründet: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ — ein Satz, der offenbar nur auf die Liebe zu Gott paßt, so auch I, 5, 3 gebraucht worden war, hier also von dort mechanisch abgeschrieben ist. Zum andern der dritte klingt im übrigen ganz „unjohanneisch"; wenn sich also in V. 11 eine Reminiszenz an I, 3, 6. 10 findet, so spricht auch das vielmehr für Verschiedenheit des Verfassers.

Ja selbst dabei dürfen wir wohl noch nicht stehen bleiben; ich glaube wenigstens auch diese beiden kleinen Briefe mit Schleiermacher (Einleitung 400), Späth (Protestantenbibel, Neues Testament 923) und Schmiedel (2561), die sich freilich großenteils weder bestimmt darüber aussprechen noch eine eingehende Begründung dafür geben, verschiednen Verfassern zuweisen zu müssen. Derselbe Mann hätte nämlich meiner Meinung nach kaum das eine Mal (in II) an eine ideale Gemeinde, das andre (in III) an einen bestimmten Gajus geschrieben; denn auch fingiert werden die hier vorausgesetzten Verhältnisse nicht sein; sonst wären sie deutlicher bezeichnet, als es bekanntlich der Fall ist — und noch weniger geht es an, II an eine einzelne christliche Matrone gerichtet sein zu lassen. Dann aber kann auch nur der Verfasser von II sich an III angeschlossen haben, nicht umgekehrt; daß sich III, 9 auf II beziehe, ist ja ohnedies angesichts dieses Briefes ganz undenkbar. Wir können vielleicht sogar noch erklären, weshalb der Verfasser von II gewissermaßen eine katholische Epistel schrieb: zu ὁ πρεσβύτερος schien ihm wieder nur ein unbestimmter Ausdruck, wie ἐκλεκτῇ κυρίᾳ zu passen.

Ich stimme also sowenig wie in irgend einem andern Punkte Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedäi, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-histor. Kl., A. F. VII, 5, 51) zu, wenn er meint, die beiden Briefe hätten ursprünglich einen andern Namen als den des

Johannes getragen. Meiner Meinung nach trugen sie von vornherein die Überschrift ὁ πρεσβύτερος — in demselben Sinne wie den Ausdruck Papias bei Euseb, h. e. III, 39, 15 gebraucht.

Wohl aber könnte nun der Wegfall der Adresse des ersten Johannesbriefes so zu erklären sein, daß ihre Angaben der späteren Tradition über den Ursprung des Briefs nicht entsprachen. Denn daß es sich zunächst einmal um einen solchen handelt, scheint mir unzweifelhaft zu sein; von geschriebenen Homilien wissen wir aus dieser Zeit — und schon von Polykarp 7, 1 werden (trotz Pfleiderer II, 412) die ersten beiden Johannesbriefe oder nur der zweite vorausgesetzt — noch nichts. Weiterhin ein Brief mußte aber auch eine Adresse haben; gilt das jetzt vom Hebräerbrief sowenig wie vom ersten Johannesbrief, so ist er eben in dieser Beziehung gerade so wie dieser zu beurteilen: d. h. beide haben die ursprüngliche Adresse eingebüßt. Das konnte nun natürlich durch Zufall geschehen; ist das aber immer eine Verlegenheitsauskunft — zumal es sich doch keineswegs von selbst verstand, daß eben nur gerade die Adresse abblätterte —, so wird man wenigstens den Versuch machen müssen, es auf andre Weise zu erklären. Und das wäre nun auf dem angedeuteten Wege vielleicht in der Tat möglich.

Freilich nur unter der Voraussetzung, daß sich der Verfasser nicht etwa in 1, 1—4 als Johannes bezeichne; aber diese Erklärung Zahns (II, 567ff.) wird ja wohl sonst niemand einleuchten. Als Augen- und Ohrenzeuge könnte sich der Verfasser schon eher charakterisieren, ohne doch deshalb mit Johannes identisch zu sein oder sein zu wollen; indes wenn der Lieblingsjünger des Evangeliums meiner Meinung nach sicher in jenem wiederzuerkennen ist, dann würde doch auch jene Charakteristik Schwierigkeiten machen. Es frägt sich also, ob die betreffenden Aussagen so verstanden werden müssen, ja vielleicht auch nur so verstanden werden können und nicht vielmehr bloß (mit von Soden 191) von einem geistigen Hören, Sehen, Schauen, Betasten. Ich sehe dabei von den entsprechenden Stellen im Evangelium, namentlich 1, 14 wieder ab und beschränke mich nur auf die ersten Verse des ersten Briefes.

Lesen wir hier: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν — ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν — so scheint ja gewiß zunächst keine andre Erklärung als die

gewöhnliche möglich zu sein. Und doch kann man an ihr spätern Stellen desselben und des dritten Briefs gegenüber wohl kaum mehr festhalten.

Gleich nach jener Einleitung geht es in V. 5 weiter: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Das hat aber Jesus selbst nach dem Johannesevangelium, wenn schon dem Sinne, so doch den Worten nach nicht gepredigt; hier kann sich ἀκηκόαμεν also kaum auf das Hören eines Ohrenzeugens, sondern nur eines Angehörigen der spätern christlichen Generation beziehen, in der die Quintessenz des Christentums auf jene Formel gebracht worden war. Und dafür spricht vielleicht auch das ἀπ', nicht παρ' αὐτοῦ; es steht damit ebenso wie mit dem ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου 1. Kor 11, 23. Ist es dann aber auch nur erlaubt, das ἀκηκόαμεν 1. Joh 1, 1. 3 anders zu verstehen?

Aber es geht dort weiter: ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Und doch ist auch das nicht entscheidend. Denn es heißt zunächst 3, 6: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν und III, 11: ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν — also, positiv ausgedrückt: jeder der nicht sündigt, der das Gute tut, hat Gott gesehen. Zahn (Forschungen VI, 187, 1) bemerkt zwar gegen die Heranziehung dieser Stellen: „jedes Kind sagt sich ja, daß, wenn III. Joh 11 vorausgesetzt wird, der Wiedergeborene habe Gott geschaut, den unsichtbaren Gott, den kein Mensch, auch der Christ nicht, gesehen hat und sehen kann, damit eine geistige Anschauung gemeint sei, welche durch den Glauben an Jesus gewirkt wird und in Erkenntnis besteht, und daß dagegen Joh 1, 14, I, 1, 1—5. 4, 14 von dem in Jesus sichtbar und greifbar gewordenen, ja Fleisch gewordenen, ins Fleisch gekommenen, in sinnenfälligen Handlungen seine Herrlichkeit offenbarenden Sohn Gottes gesagt wird, daß der hier Redende und seine Genossen ihn gesehen, gehört, ja mit Händen betastet haben." Aber I, 1, 1 handelt es sich vielleicht überhaupt noch gar nicht um den Menschgewordnen; davon ist erst V. 2 die Rede, wo nun allerdings derselbe Ausdruck ἑωράκαμεν wiederkehrt, aber das eine Mal mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, das andre mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον verbunden, also zwei Objekten, die man als solche doch überhaupt nicht mit leiblichen Ohren sehen kann.

Und dasselbe gilt nun von der eben schon angeführten Stelle 4, 14: καὶ ἡμεῖς ἐθεασάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Auch das kann man nämlich nicht mit leiblichen Ohren sehen; steht aber 1, 1 allerdings noch dabei: τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν,

so rechnet sich doch auch Irenäus, adv. haer. V, 1, 1 noch zu den magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes.

Es bliebe also nur noch das καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν zu erklären, und dazu reicht allerdings meiner Meinung nach die von Holtzmann (Handkommentar 216) angeführte Stelle aus Tacitus, Agricola 45: mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus noch nicht zu. Auch wenn nämlich hier nostrae manus im weitern Sinne von den Händen der Unsrigen steht, so rechtfertigt das doch noch nicht einen solchen Gebrauch von ψηλαφᾶν ταῖς χερσίν, wie er hier angenommen werden müßte. Ich bezeichne also auf diesem Punkte meine Hypothese selbst ausdrücklich als noch unvollständig.

Im übrigen versteht es sich ja von selbst, daß sie nur haltbar ist, wenn auch das ursprüngliche Evangelium, d. h. Kap. 1—20, nicht von einem Augen- und Ohrenzeugen geschrieben sein will. Aber darüber ist — freilich ohne allgemeinere Zustimmung zu finden — von andern schon das Nötige gesagt worden; ich gehe also darauf hier nicht weiter ein.

Nur dies möchte ich hier noch bemerken, daß, wenn sich meine Anschauung über die allmähliche Entstehung der johanneischen Literatur bewähren sollte, das Evangelium, auf das der erste, dritte und noch vor dem Polykarpbrief der zweite Johannesbrief erst gefolgt sind (und zwar von der Hand zweier andrer Schriftsteller) wohl sicher noch in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gehören dürfte. Meine Theorie über die im ersten und zweiten Brief bekämpften Irrlehrer dagegen bereichert unser sonst so dürftiges Bild dieser Zeit um einen neuen interessanten Zug, den man schon längst entdeckt hätte, wenn man sich nicht immer (wie übrigens auch bei andern Briefen) darauf kapriziert hätte, in ihnen eine der uns sonst und aus spätrer Zeit bekannten Häresien wiederzufinden.

[Abgeschlossen am 25. 2. 05.]

Neue Peschittahandschriften.

I.

Aram Datians syrische Pešiṭta-Handschrift des Neuen Testaments in Etschmiadsin.

Sie ist meines Wissens die einzige syrische Handschrift, die hier, in Etschmiadsin, vorhanden ist. Wie und auf welchem Wege sie hierher kam, ist schwer zu bestimmen, weil der Besitzer derselben jede richtige Auskunft darüber verweigert. Soviel nur kann ich mit Bestimmtheit mitteilen, daß sie erst vor kurzem nach Etschmiadsin gelangt ist, vielleicht vor noch nicht 4—5 Jahren.

Die Handschrift besteht aus 133 Pergamentblättern, wovon etwa 33—35 Blätter mehr oder weniger so verdọrben sind, daß man oft die Schrift nicht lesen kann. Besonders gelitten hat der untere Teil der Handschrift; wahrscheinlich ist sie irgendwie naß geworden.

Größe der Blätter: 23 × 15; davon beschrieben 18,5 × 9,5. Schrift: regelmäßige und schöne Estrangelo.

Auf jeder Seite 30—32 Zeilen zu 20—26 Buchstaben. Alle Überschriften und Unterschriften in der ganzen Handschrift sind mit roter Tinte geschrieben.

Inhalt der Handschrift.

Blatt 1. Evangelium nach Matth 1, 1 ff., sehr verdorben. Oberhalb schwarzer Fleck, unten ganz unleserlich.

Bl. 2—4. Matth 5, 13b—7, 23. Der untere Teil der Blätter unlesbar oder schwer lesbar.

Bl. 5. Matth 8, 26b—9, 17. Einige Zeilen unten unlesbar.

Bl. 6—15. Evang. nach Mk 4, 36b—12, 5 ff. Der untere Teil der Blätter oft bis zur Unleserlichkeit verdorben.

Bl. 16—25. Apg 3, 23—10, 46; Blatt 16a fast ganz unleserlich. Der untere Teil der Blätter bis zur Unleserlichkeit verdorben.

Bl. 26—41a. Apg 18, 2 ܟܠܗܘܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܡܢ ܪܗܘܡܐ bis Kap. 28, 32. Gut erhalten.

Bl. 41a—44. Jakobusbrief. Gut erhalten.

Bl. 44b (5 Zeilen davon)—49a. I Petrusbrief. Gut erhalten.

Der zweite Petrusbrief fehlt.

Bl. 49a—53a. I Johannesbrief. Gut erhalten.

II und III Johannesbriefe fehlen.

Hinter dem I Joh. stehen die Worte: ܫܠܡ ܠܡܟܬܒ ܦܪܟܣܝܣ ܕܫܠܝ̈ܚܐ, dann folgen die Paulusbriefe mit folgender Überschrift: ܚܠ ܫܠܝܗ ܕܡܪܢ ܡܫܪܝܢ ܥܡ ܟܬܒܐ ܕܐܓܪ̈ܬܗ ܕܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ ܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ܀

Bl. 53ᵃ—68. Römerbrief. Gut erhalten.

Bl. 69—84ᵃ. I Korintherbrief. Der untere Teil oft schwer lesbar, aber noch nicht verdorben.

Nach der kurzen Notiz unten 84ᵃ soll dieser Brief in Ephesus geschrieben sein, nicht in Philippi, wie es in der gedruckten Pešiṭta (ich benutze ed. a Aegidio Gutbirio, Hamburg 1663/64) steht.

Bl. 84ᵃ—94ᵇ. II Korintherbrief. Der untere Teil der Bl. oft sehr schwer lesbar, aber noch nicht ganz verdorben.

Bl. 91ᵇ am Rand hat einige Zeilen unbedeutender Bemerkungen.

Bl. 94ᵇ—99ᵇ. Galaterbrief. Gut erhalten.

99ᵇ. Die Notiz unten fügt hinzu (vgl. Gutbirs Ausgabe): . . . ܘܐܫܬܕܪܬ ܒܝܕ ܛܛܘܣ܀

Bl. 99ᵇ—104. Epheserbrief. Gut erhalten.

104ᵇ letzte Zeile Anfang des Philipperbriefes.

Bl. 105—108ᵇ. Philipperbrief. Gut erhalten.

Bl. 108ᵇ—111 (einige letzte Worte auf 112ᵃ) Colosserbrief. Gut erhalten.

Bl. 112—115ᵃ. I Thessal. Im großen und ganzen gut erhalten, nur 114ᵇ unten etwas unleserlich und stark fleckig.

Bl. 115ᵃ—117ᵃ (nur 3 Zeilen). II Thessal. Der untere Teil schwer, oft gar nicht lesbar.

Bl. 117ᵃ—121ᵇ. I Timotheusbrief. Der untere Teil an einigen Stellen schwer lesbar, oder auch unleserlich.

121ᵇ. Die Notiz unten fügt hinzu hier und hinter d. II Timotheusbrief: . . . ܘܐܫܬܕܪܬ ܒܐܝ̈ܕܝ ܠܘܩܐ܀ (vgl. Gutbirs Pešiṭtaausgabe).

Bl. 121ᵇ—124ᵇ. II Timotheusbrief. Der untere Teil an einigen Stellen schwer lesbar.

Bl. 124ᵇ untere Hälfte. Titusbrief 1, 1—7ᵃ. Weiteres fehlt.

Bl. 125—131ᵃ. Hebräerbrief 9, 4—13, 25. Der untere Teil der Blätter etwas stärker verdorben, als sonst — oft ganz und gar unleserlich.

Dann folgt auf Bl. 131ᵃ die Endnotiz des Schreibers, welche leider so stark verdorben ist, daß man daraus nichts machen kann. Hier stand der Name des Schreibers, das Datum der Handschrift usw. Die Notiz ist verhältnismäßig kurz. Hinter derselben steht noch mit roter Tinte geschrieben die Doxologie.

Bl. 131b enthält 22 Zeilen Unbedeutendes, geschrieben von dem Erneuerer der Handschrift (die so alt ist, daß es notwendig geworden ist, mit schwarzer Tinte die Buchstaben wieder kenntlich zu machen), woraus ersichtlich ist, daß sie einst auf den Bergen von Izala gewesen ist (ܒܛܘܪܐ ܕܐܝܙܠܐ), im Kloster des Mönches Johannes (ܝܘܚܢܢ ܐܒܝܠܐ).

Bl. 132 und 133 sind völlig unlesbar.

Etschmiadsin, 18. April 1905.

Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz.

II.

Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau.

Bei Gelegenheit der für v. Sodens Ausgabe des NT gelieferten Kollation des unlängst im Kaukasus gefundenen, außerordentlich wichtigen griechischen Majuskelkodex s. IX—X, der nächstens mit einer von v. Soden geschriebene Einleitung von der „Kaiserlichen Moskauer Archäologischen Gesellschaft" herausgegeben wird, sah ich im Besitze ebengenannter Gesellschaft drei alte syrische Evangelienhandschriften s. VII und VIII.

Die Handschrift Nr. I enthält 34, Nr. II 10, Nr. III 6 mehr oder weniger beschädigte Blätter.

Nr. I (15×12 Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VII) hat vollständigen Text, nämlich auf

Blatt 1—12: Mt 10, 25 ܠܬܠܡܝܕܐ — 11, 1; 11, 19 ܘܐܙܕܕܩܬ — 12, 38 (vac. 12,4 — ܠܟܗܢܐ — 5 ܕܒܗܝܟܠܐ, 9 ܠܟܢܘܫܬܗܘܢ ..... — 10 ܕܝܒܝܫܐ, 14—15 ܡܢܗ, 19—20 ܘܟܬܢܐ, 28 ܡܩܡ — 29 ܠܡܐܢܘܗܝ, 32 ܒܪܗ — ܠܐ); 19, 27 ܫܡܥܘܢ — 21, 5 ܕܨܗܝܘܢ; 21, 19 ܠܐ ܐܠܐ — 21, 42 ܗܘܐ ܪܫܐ; 22, 46 ܗܘܐ — 23, 15 ܕܬܥܒܕܘܢ ܚܕ ܬܠܡܝܕܐ; 24, 3—24, 33 (vac. Buchstaben und Wörter in V. 6 u. 7, 13 u. 14, 15 ܕܐܬܐܡܪ — ܕܢܒܝܐ).

Blatt 13—23: Mc 5, 7 ܐܠܗܐ — 24 ܘܐܙܠ ܥܡܗ (vac. 15 ܘܚܙܘܗܝ — fin. vers., 20 ܒܥܣܪ ܡܕܝܢܢ und die 2 folgenden Worte); 6, 11 ܕܠܐ ܢܩܒܠܘܢ — 6, 40; 7, 1 ܣܦܪܐ — 8, 11 ܢܣܝܘܢܗ; 8, 27 ܠܩܘܪܝܐ ܕܩܣܪܝܐ — 9, 2 ܘܐܣܩ ܐܢܘܢ; 9, 30 ܕܐܢܫ — 9, 43 ܕܠܐ; 10, 12 ܠܒܥܠܗ — 10, 25 ܕܐܠܗܐ; 13, 35 ܫܪܐ — 14, 13 ܘܐܡܪ (vac. 14, 2 ܠܐ — 3 ܥܠ ܪܫܗ, 5 ܕܢܙܕܒܢ ܗܘܐ — 7 ܕܬܥܒܕܘܢ ܠܗܘܢ[!!], 9 ܥܠܡܐ — 10 ܠܗ[ܡܫܠܡܢܘܬܗ!!]; 14, 48 ܠܡܐܚܕܢܝ — 14, 64 (vac. 53 ܟܠܗܘܢ ܪܒܝ — 54 incl., von 55 und 60 ist nur die Hälfte erhalten, vac 57 ܣܗܕܘ ܣܗܕܘܬܐ — 59 incl., 61 ܘܐܡܪ — ܕܡܒܪܟܐ).

18. 8. 1905.

Blatt 24—31: Lc 1, 43—68 ... (von 63 ... — ... nur wenige Buchstaben; die Ecke ist nicht erhalten); 3, 38 ...—4, 31 ... (vac. die 2 letzten Worte von 4, 8); 6, 33 ...—46 ...; 7, 9 ...—7, 24 ...; 22, 39 ...—41 (von 41 aber nur etwa die Hälfte); 22, 44 ...—45 ... (vac. ...); 23, 35 ...—24, 13 ... (über Ende des v. 40 u. über 41 ein großes Loch; ebenso über 43^b, Schluß von 45 und 46^a, in 51 vac. ..., 53 ...[...]—fin. vers.; von 24, 1 ...—3 fin., 6 ...—7 ..., 11—12 ... sind nur wenige Worte erhalten).

Blatt 32—34: Joh 1, 46 ...—2, 10 ...; 6, 19 ... (? unleserlich; vorher vac eine Reihe) — 6, 51 ... (vac. 22 ...^{1}—...^{1}, 25 ...^{2} und die beiden folgenden Worte, 30 ..., 32 ...^{2}—34 ..., 37 ...—38 fin., 42 — ..., 45 ...—46 ..., 51 ...—?).

Nr. II ($16^1/_2 \times 12^1/_2$ Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VIII) und Nr. III ($16 \times 10^1/_2$ Zoll, 2 Kol., 25—26 Zeilen, s. VIII) sind Evangelistare.

Nr. II enthält: Lc 12, 36 ...[...] —12, 48 (vac. in 36 u. 37 einige Buchstaben und Wörter, 39 ...—41 ..., 43—45 ..., in 47 u. 48 einige Wörter); Mt 24, 42 — .... Lc 4, 3 ...[...] — 13 (von 7 ... — 8 fin. großes Loch, von 12 u. 13 nur wenig erhalten); Mt 18, 18—22 .... Mt 5, 44 ...[...] — 48; 6, 1—6. Lc 13, 26—30 (von 29 Schluß u. 30 nur einige Buchstaben erhalten); Joh 7, 37—43 (von 37 ... über 38 großes Loch, vac 39 ...[...]—...; von 41 ...^{1} — 43 fehlen einzelne Buchstaben und Wörter); 6, 35—39 ... (einige Buchstaben fehlen). Mt 13, 54 ... — 58 (vac. 55 ... — 57 fin.); 4, 12—20 (vac. 13 ... — 14 ..., 17 ... — 18 ...); Joh 6, 1 — .... Lc 5, 8 ... — 5, 11 (vac. 10 ... — 11 ...); Mc 6, 1—6 (vac 2 ... — 3 ..., bei 4 u. 5^a fehlen viele Buchstaben, vac 5 ... — 6 ...); Lc 2, 22 — ...[...]. Mc 1, 34 ... — 45; Mt 7, 28 — 8, 4 ... Joh 4, 14 [...] — 4, 29 ... (vac. 17 ... — 17 fin, 21 ... — 22 ...^{1}, 25 ...—...). Mt 6, 7—22. Mt 7, 17 ... — 7, 27 (vac. einige Wörter in 19—20); Lc 13, 22—25.

Nr. III enthält: Joh 9, 16 ... — 9, 37 (vac. 19 ... — 21 ..., 25 fin. — 27 ..., 31 ... — 33 ...). Joh 4, 13 ... — 30; 3, 22—23; 5, 2 — ... Lc 3, 17 ... — 20; 7, 18—34 .... Joh 6, 45 ... — 6, 58; Mt 13, 53—58; Mc 6, 1—2 .... Lc 2, 20 ...[...] — fin. vers.; Mt 2, 1—12 (vac. 3 ... — 4 ..., 8 ... — 9 ... [nur einzelne

Buchstaben erhalten]); Lc 2, 1—5 ܗܘܬ (vac.—5 fin.). Lc 2,6—7 (vac. 6—ܕ]ܠܐ ܗܘ[); Mt 2, 1—12; Lc 2, 21; Mt 1, 18—19.

Durch Fürst A. A. Gagarin sind diese Handschriften in den Besitz der Moskauer Archäologischen Gesellschaft gekommen. Es war ein zerknitterter, infolge Feuchtigkeit zusammengebackener Klumpen an den Seiten und z. T. auch in der Mitte verfaulter Pergamentblätter. Zuerst hat über sie M. W. Nikolski berichtet, in „Древности восточныя; труды Восточной коммиссiи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества" („Altertümer aus dem Orient; Arbeiten der Orientkommission der Kaiserl. Mosk. Archäol. Gesellschaft"). Moskau, 1901. Bd. II, Lief. 2, S. 94 f. Nikolski bringt nicht den Text, beschreibt aber, wenn auch nicht ganz genau und vollständig, das Äußere der Handschriften. Die von ihm beigegebenen Photographien je einer Seite einer Handschrift zeigen, wie diese Handschriften nach Material und Schrift zu den schönsten Denkmälern dieser Art gehören. Die doppelbogig erhaltenen Blätter waren an den Kniffstellen mit Papierlappen syrischer und arabischer Schrift, frühestens s. XI—XII, überklebt.

HS Nr. I Bei Blatt 7^b ist oben mit Zinnober geschrieben: ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܡܒܣܪܐ ܕܡܬܝ; auf Blatt 14, 17 u. 21 stehen analoge Bezeichnungen aus Mc und auf 25^b, 27 u. 31^b aus Lc. Von den Randglossen sind gleichzeitig mit dem Text geschrieben und gehören einer und derselben Hand an: Die ziemlich große Anzahl griechischer Majuskel, die syrischen Varianten, die Eusebianischen κανονες und κεφαλαια nebst τιτλοι. κεφ.-τιτλ. stehen jedoch vielfach an anderer Stelle als sonst in Codices, z. B. Mt 11, 1, nicht 11, 2; Mt 23, 12, nicht 23, 1; Mc 7, 9, nicht 7, 1; Mc 14, 8 nicht 14, 12 (sonderbar!); Lc 4, 4, nicht 4, 1 (ebenfalls sonderbar! Eine spätere Hand setzt den τιτλ. bei 4, 1); Lc 7, 20, nicht 7, 18.

Aus späterer Zeit stammt die Perikopeneinteilung, frühestens s. XI—XII; größtenteils sind diese Glossen in vertikaler Richtung geschrieben. Noch späterer Zeit, frühestens s. XIII, gehören die Zahlen der einzelnen Blätter unten zwischen den Kolumnen an. Die Handschrift war bereits außer Gebrauch gesetzt und bestand aus einzelnen, von einander getrennten Blättern; z. B. haben die nach ihrem Texte geordneten 7 ersten Blätter aus Mt folgende Ziffern: 56, 58, 23, 21, 11, 80. Aus später Zeit stammt auch die jakobitische Vokalisation, die sich bei einzelnen Wörtern findet.

Die Handschrift war ursprünglich nicht für den Gottesdienst, sondern für gelehrt-theologische Zwecke bestimmt. Ob sie ein Repräsentant der Philoxeniana, respektive der Harclensis ist, ist nach H. Greßmann's

Untersuchungen dieser syrischen Übersetzung[1] fraglich. Sie gehört aber sicher zum Texttypus White's[2], für den sie sehr wichtig ist, da sie unter den erhaltenen Zeugen dieses Textes der älteste ist.

Vergleichen wir zunächst die Randglossen unserer HS mit White. Es ist schade, daß die Handschrift vielfach schlecht erhalten ist und darum auch viele Glossen verloren gegangen sind. Man vergleiche zu Folgendem die Inhaltsangabe!

Mt 10, 25 fehlt White's Anm. 1; 10, 29 = White; 10, 36 οικιακ[οι?] αυτου, cf. White; 11, 19 = White; 11, 23 om. White; 12, 3 om. White; 12, 4 = White, sed om. προθηcεωc et inc. . . . . (vielleicht spätere Hand!); 12, 5 ob βεβηλουcιν gestanden hat, ist nicht zu entscheiden; White's Anm. 2 ist auch nicht erhalten, wohl aber das Vermerkzeichen im Text. 12, 13 add. in marg. loco Whites ⁎; 12, 15 = White; 12, 20 vac. textus; 12, 30 = White; 12, 38 om. White; 19, 27 bei ein Vermerkzeichen. 19, 28 in textu; 20, 4 zu (add. in textu post) eine Anm. in 3 Zeilen (nicht erhalten); 20, 28 = White; post 20, 28 add. in marg.:

. . . . . .

. . . . . .

. . . .

20, 29 in textu , in marg. den Singular; 20, 34 = White; 21, 1 = White 21, 19 und 20 = White; 21, 24 = White; 21, 28 δοκει; 21, 41 add. [2], in textu om.; 22, 46 in marg. und ; 23, 2 om. White; 23, 5 = White, außerdem post in textu , in marg. ; 23, 8 in marg.(!) ; 23, 13 = White; 24, 7 = White 24, 9 = White; 24, 14 in textu , in marg. ; 24, 22 = White; 24, 28 = White; 24, 29 = White; 24, 31 om. in textu ⁎, add. in marg. ; απ ακρων = White.

Mc 5, 9 λεγεων; 5, 10 om. White's Anm. 3; 5, 13 nachträglich von derselben Hand als Text (5, 12 war 1. Kol. unten zu Ende): (sic); 5, 18 = White; 5, 23 = White, sed in textu et marg. et in textu om. , in marg. nachträglich hinzugefügt; 6, 12 = White, sed ; 6, 15 = White; 6, 16 u. 17 [Ηρωδ]ης, in textu ; 6, 16 = White's Anm. 3; 6, 17 om. White, in textu

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1904 S. 248ff.

[2] Joh. White, Sacrorum Evangeliorum versio syr. Philoxeniana. Oxonii 1778

6, 19 = White; 6, 20 = White 1 u. 2; 6, 21 = White; 6, 27 = White, sed in textu ܣܘܡܦܘܣܝ̈ܐ 6, 28 om. White; 6, 29 πτωμα; 6, 39 = White (cυμποcια); 7, 3 = White, sed ܦܘܓܡܐ; Nikolski notiert ει μη πυκνα loco πυγμη, meine photographische Platte gibt es nicht erkennbar wieder; 7, 11 nur κορβαν; 7, 13 = White; 7, 14 = White; 7, 15 = White, sed ܟܪ̈ܝܬܐ; 7, 18 = White; 7, 24 = White, Anm. 1; et add λ[αθειν]; 7, 25 = White; 7, 26 και ηρωτα; 7, 28 = White (παιδιων); 7, 32 = White (μογιλαλον); 7, 34 = White, sed ܐܬܦܬܐ; 8, 10 = White; 8, 27 in textu ܕܦܝܠܝܦܘܣ (. . . ܕ erst nachträglich hinzugefügt? Steht am Rande); 8, 32 [και παρρη]cία; 8, 34 = White; 9, 31 = White; 9, 34 = White; 9, 40 = White, sed ܣܠܩܝܢܢ et ܣܠܩܝܢ; 9, 41 = White; 10, 14 = White; 10, 17 = White, sed ܐܝܟ ܚܠܡܝܐ; 10, 20 om. in textu, add. in marg. Whites ⋎. . . . . ※; 10, 23 = White; 10, 25 = White; 13, 35 = White; 14, 2 = White; 14, 3 = White (αλαβαειρον); 14, 4 εις τι; 14, 49 in textu ܘܠܐ ܐܚܕܬܘܢܢܝ, in marg. ܘܠܐ ܐܚܕܬܘܢ ܗܘܝܬܘܢ ܠܝ; 14, 62 = White; 14, 64 = White.

Lc 1, 46 mit Zinnober: ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܢܒܝܬܐ ܐܡܗ; 1, 66 in textu ܘܐܡܪܗ (sic), in marg. [. . . .] ܐܦ; 4, 5 [εν cτιγ]μη; 4, 9 = White; 4, 11 = White; 4, 19 = White; 4, 20 bereits in textu: ܘܡܚܘܝܗ ܠܡܫܡܫܢܐ ܝܗܒܗ. (sic); 4, 22 = White; 4, 29 ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ. in marg. et in textu, in marg. außerdem: ܥܡ ܥܡܡܐ; 4, 31 = White; 6, 34 om. Whites Anm.; 6, 35 om. Whites Anm.; 7, 12 = White; 7, 24 = White; 22, 44 = White; 23, 39 in marg. ܠܗ, in textu ܠܝ; 23, 45 = White; 23, 46 = White; 23, 48 = White; außerdem ܚܙܘ, in textu ܚܙܝ; 23, 50 βουλευτηc, in textu ܒܘܠܘܛܝܣ (sic); 23, 53 in marg. ου; 23, 55 = White; 23, 56 = White; 24, 5 = White; 24, 7 = White; 24, 10 = White; 24, 11 ܗܠܝܢ, in textu?

Joh 1, 52 add. in marg. ܐܡܝܢ, in textu om. semel; außerdem = White, Anm. 1; 2, 1 = White, aber kürzer: . . ܘܫܡܥܘܢ

ܠܗܘܢ . . . .

ܠܗ ܫܡܥܘܢ . .

2, 6 = White; 2, 8 ob αρχιτρικλινω, ist fraglich; wohl aber = Whites Anm. 2; 6, 19 cταδ . . ., in textu ܐܣܛܕܘ̈ܬܐ (sic); außerdem = Whites Anm. 1; 6, 23 = White; 6, 24 = White; 6, 26 = White; 6, 35 = White.

Wo White im Text etwas in ⋎. . . . ※ eingeschlossen hat, findet es sich auch in dieser Handschrift. Es bestätigt sich auch hier, daß die syrischen Texte im allgemeinen sehr gut überliefert worden sind. Nur folgende Stellen unserer Handschrift haben diese Zeichen nicht, respektive finden sie sich in der Handschrift außerdem noch an folgenden Stellen: Mt 12, 8 stehen sie bei ܐܦ; zu 12, 13 confer oben;

24, 18 om.; 24, 31 confer oben; Mc 6, 14 om.; 10, 16 add. ܒ ante ܫܡ et posuit post ܚܟܡ, vorher nur ܦܫܚ; 10, 20 confer oben; Lc 4, 20 confer oben; 22, 44 (V. 43 vac.) hat diese Zeichen auch fortlaufend am Rande!! 23, 44 ⁘ ⁘.

Kollation nach White:

Mt 10, 28 ; 10, 29 ; ; 10, 31 bis; 10, 32 , desgleichen V. 33; 10, 35 ; 36 ; 37 [1 u. 2]; 11, 1 ; 11, 21 , ; ; 23 ; 23 ; 12, 1 (sic); (sic); 12, 6 ante ; 12, 15 ; 12, 22 (add.) ; 12, 23 ; 24 ; 25 ; 26 ; ; 12, 31 , jedoch nur das 1. Mal. Merkwürdig, zumal im Griechischen τοις ανθρωποις [2] auch erst später hinzugekommen ist. 12, 35 , vorher , 36 ; 12, 38 ; 19, 28 ; 29 ; 20, 2 , confer 20, 4 oben; 20, 6 ; 20, 7 ; 20, 8 ; 20, 17 u. 18 , ebenso an allen andern Stellen; 20, 18 [ ]; 20, 20 ; ; 20, 30 ; 21, 1 ; 21, 5 ; 21, 20 ; 21, 26 ; 21, 27 ; loco ; 21, 28 ; 21, 30 ; 21, 31 ; 21, 32 ; 21, 33 = V. 28; 21, 42 ; 23, 4 ; 23, 5 ; 23, 7 ; ; 23, 9 ; 23, 11 ; 23, 12 enger und kleiner als sonst geschrieben, drei Reihen auf einem Raume für zwei Reihen; add. ܒ post ; 23, 13 add. ܒ post ; 23, 14 = 10, 32; 24, 14 ; 24, 16 ; 24, 26 ; 24, 29 ; 24, 30 ; ; 24, 31 ; 24, 32 ; 24, 33 ; .

Mc 5, 11 ; 5, 13 loco ; ܒ loco ; 5, 14 (sic) [1—2 Buchstaben] ; 5, 21 ; 5, 22 ; 5, 23 om. ; ; 6, 13 ; 6, 14 ebenso an allen andern Stellen; 6, 17 ; om. [2]; ; 6, 19 , ebenso an den andern Stellen; 6, 21 ; 6, 22 ; 6, 23 ; 6, 24 ; 6, 26 loco ; 6, 27 loco ; 6, 28 ; 6, 31 loco ; 6, 32 = 6, 31; 6, 34* om. ; 7, 3 ; 7, 4 loco ; 7, 5 om. ; ; ; 7, 6 ; 7, 7 ; (sic); 7, 8 = Mt 10, 36; ⁘ in steht am Rande außerhalb der Reihe; ; 7, 13 ; 7, 15 ; ; 7, 17 ; 7, 20 = Mt 21, 28; 7, 25 [. . .] ; loco ; 7, 27 ; 7, 31 ; 7, 32 om. ; 7, 33 ; 7, 36 ; 7, 37 ; 8, 3

ܒܫܡܗ; 8, 4 ܥܡ bis; 8, 6 ܕܚܙܝܐ; om. ܗܘܐ; om. ܐܡܪ; 8, 7 ܒܪܢܫܐ; 8, 10 ܠܗ; 8, 11? loco ܕܟܝ; 8, 32 ܫܡܥܘܢ, ebenso an den andern Stellen; 8, 36 ܐܬܐܡܪ loco ܐܡܪ; 8, 38 ܐܡܪ loco ܐܡ; 9, 31 = Mt 23, 4; 9, 33 ܟܦܪܢܚܘܡ; 9, 35 ܐܡܪ nur das 2. Mal, das 1. Mal ܠܐ; 9, 38 add. ܒ post ܒܫ; 9, 43 ܢܓܐ; ܐܬܐ; 10, 12 ܥܡܪܐ; 10, 14 ܐܡܪ loco ܐܡ; 10, 17 ܐܬܐ, om. ܐܡܪ; ܐܢܐ; 10, 23 ܕܟܝܬ; 10, 24 ܕܚܠ; 10, 25 ܒܚܠ ; ܐܡܪ ܐܢܐ ܒܫ; 13, 36 ܢܥܣܡ; 13, 37 ܟܠܗ; 14, 7 ܐܬܐ[?]; 14, 48 ܟܦܐ; 14, 56 ܒ loco ܒܫ; 14, 60 add. ܠ ante ܐܢܐ 14, 64 ܐܬܐ.

Lc 1, 44 ܐܡܪ ; 1, 45 ; 1, 46 ; 1, 49 ; 1, 54 ; 1, 56 ; 1, 59 ; ; 1, 61 ܠ loco ; 4, 1 add ܥ ante ; 4, 3 ; 4, 9 = Mt 20, 17; 4, 10 ; 4, 11 ; 4, 14 ; 4, 16 ܐܬ loco [1]; 4, 19 ; 4, 20 ; über das Vorhergehende siehe oben; 4, 21 ; 4, 23 ; ; 4, 25 ; ; 4,26 stellt um: ; ; 4, 27 ; 4, 29 , om. in textu , confer oben; 6, 35 ; 6, 37 [2] ist verbessert aus (!!); 6, 38 ; 6, 40 ; ist über der Kolumne geschrieben, dieselbe fängt mit V. 41 an; 6, 42 add. ܐܬ post ; ; 6, 44 add. ܒ post ; 6, 45 ; 6, 46 add. ܐܡ post ; 7, 9 ; 7, 11 loco ; 7, 14 loco ; 23, 38 ; ; 23, 47 ܐܬ loco ; confer Mt 21, 28; 23, 51 ; ; 23, 52 ; 23, 55 ; 24, 5 ; 24, 10 [, dieser Buchstabe ist ausgelöscht] .

Joh 1, 47 , ebenso V. 49 u. 50; , ebenso V. 49; loco ; 1, 48 ; ; 1, 50 zweimal, das 2. Mal durch Punkte eingeschlossen; ; 2, 3 ; 2, 5 ; 2,6 ; ; ; 2, 7 [1 u. 2]; 2, 8 , ebenso V. 9; 2, 10 = Mt 21, 28; 6, 23 om. ; ; om. ; 6, 27 ; 6, 41 .

HS Nr. II. Dieses Evangelistar hat auch den Text Whites. Diese Übersetzung war also im Gottesdienst gebraucht worden. Von den Randglossen stammen mehrere a manu posteriore. Confer die Inhaltsangabe oben!

Kollation nach White:

Lc 12, 37 (vac. , ob ?); [.] ; 12, 39 ; loco ; 12,41 ; 12,42 in marg. αρα m. p.; loco ;

om. Whites Anm. 1; in marg. ϲιτομετριον m. p.; 12, 45 ; 12, 46 loco ; [.]; 12, 48 ; = White, Anm. 1; Lc 4, 5 ante add. ein Wort mit 1 oder 2 Buchstaben; add. in marg. ϲτιγμα m. p.; 4, 9 vid. om. Whites Anm. 1; ; 4, 10 ; 4, 11 ,c schreibt ; herüber; = Whites Anm. 2; (sic); Mt 18, 18 = White, Anm. 2; 18, 19 u. 20 ; 18, 21 ; Mt 5, 44 loco [1 u. 2], ebenso V. 46; 5, 45 ; 5, 47 zu [..] in marg. m. p.; Mt 6, 1 ελιμοcυνιν (sic) m. p. loco White, Anm. 1; ; 6, 2 = White; 6, 3 ; 6, 5 = White, 6, 6 = White; Lc 13, 27 vid. a m. p.; ; Joh 7, 38 ; in marg. , in textu nicht erhalten; 7, 40 bei ein Vermerk in marg. nicht erhalten; Joh 7, 40 [. . .]; [.] [. .] vid. om. Whites Anm. 2; 7, 41 vid. nur , vorher ein Loch, in marg. . . .]; 7, 42 om. . . . . ; Joh 6, 35 = White; 6, 37 ; om. die Zeichen ; Mt 13, 55 ; [] Hinweis auf Whites Anm. 1; Mt 4, 20 ; Lc 5, 8 εξελθε, αμρτολον (sic), beides m. p.; 5, 10 ; ; Mc 6, 1 = White; loco ; 6, 3 []; ; Lc 2, 22 ; Mc 1, 34 om. die Zeichen ; 1, 38 = White κωμοπολεις und Anm. 1; 1, 44 = White, Anm. 2; ob , ist fraglich (Loch); loco ; Mt 8, 3 add. post ; 8, 4 = White; Joh 4, 15 om. ; 4, 20 ; 4, 24 om. Whites Anm. 1; 4, 25 = Whites Anm. 2; εκινος (m. p.?) noch erhalten; 4, 26 om. [2]; 4, 27 ; 4, 28 ; Mt 6, 7 = White (μι βαττολογιcηται) m. p.; bei ein Vermerkzeichen; 6, 9 u. 10 6, 13 (sic); 6, 16 αφανηζοcιν (sic); 6, 20 ; in textu , in marg. ; 6, 21 in marg. bis , in textu bis ; in textu ; 6, 22 ; die beiden letzten Worte von 6, 22 vac., der Raum hierfür kürzer als bei White; ob = Pesch.? Mt 7, 19 []; 7, 20 = White; 7, 21 bis; 7, 24 = White; 7, 25 om. , add. in marg.; add. bei 7, 25, nicht 7, 27 Whites Anm. 2 und προcεπεcαν ante προcεκοψαν, jedoch erst bei 7, 27; Lc 13, 22 ; 13, 25 = White; om. post .

HS Nr. III ist wie Nr. II ein Evangelistar. In ihrem Textcharakter unterscheidet sie sich aber von jener. Sie hat zwar auch Perikopen, die zum Texttypus Whites gehören, andere bringen jedoch den Text der Pešittha!! Es waren demnach mindestens 2 verschiedene Evangelistare im Gebrauch. Oder enthält HS Nr. II nur zufällig keine Perikopen aus der Pešittha? Bei den griechischen Evangelistaren ist trotz oder

wegen der Fülle des erhaltenen Materials der Textcharakter auch noch nicht geklärt.

Den Text Whites haben folgende Perikopen: Joh 9, 16—37; 4, 13—30; 3, 22—23; 5, 2; Lc 2, 20; 2, 1—7; Mt 2, 1—12 (das 2. Mal).

Die Pešittha bringen: Lc 3, 17—20; 7, 18—34; Joh 6, 45—58; Mt 13, 53—58 (confer dagegen HS Nr. II); Mc 6, 1—2; Mt 2, 1—12 (das 1. Mal); Lc 2, 21 (?); Mt 1, 18—19.

Kollation der ersten Gruppe nach White:

Joh 9, 17 om. die Zeichen ⸓. . . ※; 9, 18 ܝܗܘ̈ܕܝܐ, ebenso V. 22; 9, 22 om. Whites Randbemerkung; 9, 28 om. die Zeichen ⸓. . . . ※; 9, 29 ܗܢܐ loco ܠܗܢܐ; 9, 37 om. Whites Anm. 1; = Whites Randbemerkung (εκεινος); Joh 4, 20 ܒܗܢܐ ܛܘܪܐ; ܕܒܐܘܪܫܠܡ, der 2. Teil des Wortes ebenso in V. 21; 4, 22 ܝܗܘ̈ܕܝܐ; 4, 24 om. Whites Anm. 1; 4, 25 om. Whites Anm. 2; zu ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ nur das Vermerkzeichen vorhanden; om. die Randbemerkung εκινος; 4, 26 om. ܐܢܐ ante ܥܡܟܝ; 4, 27 ܠܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ; Joh 3, 23 om. die Randbemerkung Whites; ܣܓܝ loco ܣܓܝܐܐ; Joh 5, 2 ܒܐܘܪܫܠܡ; ܠܡܥܠܐ ܦܪܘܒܛܝܩܐ, in marg. προβατικη; Lc 2, 20 add. ܡܢ ante ܡܫܒܚܝܢ[ܘ]; von Lc 2, 1 vac ܗܘܐ, ܗܢܘܢ [ܢܦ]ܩ ܦܘܩܕܢܐ und ܦܘܩܕܢܐ, auch δογμα nicht erhalten; ܩܣܪ [ܣ]ܐܓܘܣܛܘ, in marg. αυγουστου; ܕܬܬܟܬܒ; 2, 2 add. ܗܘܐ ante ܗܝ ܡܟܬܒܢܘܬܐ (sic), om. die Zeichen ⸓. . . ÷; ܩܘܪܝܢܘܣ, in marg. κυριναιος; 2, 3 = Whites Randbemerkung; 2, 4 ܕܕܘܝܕ; om. ܗܘܐ; 2, 6 ܠܡܐܬܐ[ܕ]; Mt 2, 1 vac. ܒܝܘܡܝ; ܗܪܘܕܝܣ, ebenso V. 7 u. 12; ܠܐܘܪܫܠܡ; 2, 2 ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ; 2, 3 ܗܪܘܕܝܣ ܕܝ ܡܠܟܐ ܡܢ; vac. ܐܬܝܠܕ[ܐ] — ܟܗܢܐ; 2, 6 ܐܪܥܐ ܕܝܗܘܕ; 2, 7 [ܒ]ܛܫܝ hat ein Vermerkzeichen, in marg. vac.; 2, 8 [ܒܚܦܛ]ܐ ܥܠ ܛܠܝܐ, ob in marg. εξετασατε gestanden hat, ist nicht ersichtlich, da der Rand nicht erhalten ist; 2, 9 ܩܡ; 2, 10 ܚܙܐܘܗܝ; 2, 11 vid. = White, Anm. 1, die Stelle des Vermerkzeichens und der Rand sind weggefressen; ܠܗ[ܘܣܓܕܘ] loco ܘܠܡܚܙܝܗ; 2, 12 vac. ܡܢ und ܚܠܡܐ (Löcher).

Kollation der zweiten Gruppe nach Gwilliam[1]:

Lc 3, 18 add. ܗܘܐ post ܡܣܒܪ; 3, 19 ܗܪܘܕܝܣ; über ܦܝܠܝܦܘܣ ein Loch; 3, 20 ܘܐܦ; Lc 7, 19 ܗܘܡܣܒܪܢܐ loco ܗܘ ܡܣܒܪܢܐ ܐܢܬ, ebenso 7, 20; 7, 27 ܗܢܘ ܗܘ; Joh 6, 50 ܗܢܘ ܗܘ; 6, 51 ܐܢܐ; 6, 57 ܕܐܢܐ; 6, 58 ܗܢܘ ܗܘ; ܐܢܐ; Mt 13, 56 om. ܗܠܝܢ; Mt 2, 1 ܗܪܘܕܝܣ, ebenso an den andern Stellen; 2, 2 ܐܝܟܐ ܗܘ; 2, 11 ܩܘܪܒܢܐ (sing.); Lc 2, 21 [ܩܕܡ] ܕܢܬܒܛܢ ܒܟܪܣܐ ܗܘ. ܘܐܬܦܢܝ (in marg.?) ܥܩܒܬܐ (in marg. ܐܬܦܢܝ) ܐܬܦܢܝ ܗܘ . ܫܡܗ ܝܫܘܥ ܕܐܬܩܪܝ etc.; Mt 1, 19 add. ܗܘܐ post ܟܐܢܐ.

[1] Pusey-Gwilliam, Tetraevangelium sanctum. Oxonii 1901

19. 8. 1905.

Die Begnadigung am Passahfeste.

Von Prof. Dr. jur. **Johannes Merkel** in Göttingen.

I. Über die Begnadigung des Barabba an dem Passahfeste, bei welchem Jesus Christus hingerichtet wurde, sind die Berichte der vier synoptischen Evangelien und der von ihnen abhängigen apokryphischen Schriften[1] die einzigen Quellen. Sie stimmen darin überein, daß eine Sitte bestanden habe[2], nach welcher der römische Prokurator von Judäa bei festlicher Gelegenheit[3] „dem Volke" — eigentlich: der Menge[4] — einen Gefesselten[5] freizulassen[6] pflegte, und zwar nach der vom „Volke" selber getroffenen Auswahl.[7] Dagegen weichen sie in folgenden Punkten voneinander ab:

1) Die Einen schreiben die „Gewohnheit" dem Prokurator oder vielleicht sogar nur dem gegenwärtigen Prokurator Pontius Pilatus zu[8], die Andern bezeichnen sie als eine einheimische.[9]

2) Die Einen sprechen von einem „Feste" im allgemeinen[10], die die Andern bloß vom Passah;[11] überliefert ist auch: „an dem Feste",[12] worunter wahrscheinlich das Passahfest verstanden werden muß; ältere Übersetzungen und neuere Ausleger erklären sogar „an jedem Fest".[13]

---

1 Evangelia apocrypha rec. C. de Tischendorf, ed. 2 (1876).

2 Matth. 27, 15: εἰώθει ὁ ἡγεμών; Marc. 15, 8: καθὼς ἀεὶ ἐποίει; Joh. 18, 39: Ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν; wie Joh.: Ev. apocr. S. 240, 241 N., 358.

3 κατὰ ἑορτήν: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; Luc. 23, 17.

4 τῷ ὄχλῳ: Matth. 27, 15; Marc. 15, 8 und 15; αὐτοῖς: Marc. 15, 6; Luc. 23, 17; ὑμῖν: Joh. 18, 39.

5 ἕνα δέσμιον: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; ἕνα: Luc. 23, 17; Joh. 18, 39; ἕνα ἀπὸ τῶν κεκρατημένων εἰς φρουρὰν ὑπευθύνων: Ev. apocr. S. 299.

6 Regelmäßig: ἀπολύειν; aber Ev. apocr. S. 299: ἐλευθεροῦν; Acta Apost. 3, 14: χαρισθῆναι.

7 ὃν ἤθελον: Matth. 27, 15; ὅνπερ ἠτοῦντο: Marc. 15, 6; ὃν ἠτοῦντο: Luc. 23, 25; βούλεσθε: Joh. 18, 39.

8 So Matth. und Marc. oben N. 2.

9 So die anderen oben N. 2 Erwähnten.

10 Oben N. 3.

11 Joh. 18, 39; „Fest der ungesäuerten Brote": Ev. apocr. S. 299, 358.

12 Cod. Cantabr. („D") bei Matth. 27, 15 und Marc. 15, 6.

13 Syr. Curet. bei F. Crawford Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe Vol. I (1904

3) Lukas drückt sich so aus, als ob eine Nötigung (ἀνάγκη) für den Prokurator bestanden hätte, diese Begnadigung vorzunehmen,[1] aber die Lesart der Stelle steht nicht fest.[2]

4) Auch die Verschiedenheit der für die Freilassung gebrauchten Ausdrücke: ἀπολύειν, ἐλευθεροῦν und χαρισθῆναι ist zu beachten.[3]

II. Der Herkunft dieses Gewohnheitsrechtes hat man schon frühzeitig nachgedacht. So heißt es in den Kommentaren des Origenes: man solle sich nicht darüber verwundern — ein Zeichen dafür, daß der Berichterstatter doch es selber verwunderlich fand! —, daß die Römer schon bei Beginn ihrer Herrschaft über das jüdische Volk diesem jenen Brauch „geschenkt" hätten: „Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis, quos subjiciunt sibi, donec confirmetur super eos jugum ipsorum".[4] Hierin liegt also bereits die Annahme eines von seiten der römischen Regierung aus Politik gemachten Zugeständnisses.[5] Übrigens wird die Sitte für eine einheimische gehalten und, wie bei anderen Schriftstellern,[6] an die alttestamentliche Erzählung von der Begnadigung Jonathans, welche auf Bitten des „Volkes" geschah,[7] angeknüpft.

Andere[8] denken an das auch bei den Israeliten bestehende[9] Asyl-

S. 165 (Matth. 27, 15); Sinait. bei Adalb. Merx, die vier kanonischen Evangelien, 1897, S. 61 (Matth. cit.) S. 100 (Marc. 15, 6); Peschittho bei G. H. Gwilliam, Tetraevangelium sanctum, 1901, S. 181 (Matth. cit.) S. 301 (Marc. cit.). So verstehen die Worte: „κατὰ ἑορτήν": (oben N. 3) Paul Schanz, Komm. über das Ev. des h. Matth., 1879, S. 539; Chr. Gottl. Wilkii, clavis novi test. philologica, ed. Grimm, 1879, S. 157; G. L. Hahn, das Ev. des Lucas, 1894, S. 642; F. Blass, Grammatik des neutestamentl. Griechisch, 2. Aufl. 1902, S. 134, nämlich distributiv als Zeitbestimmung, wie: κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ μῆνα, καθ' ἡμέραν, also: von Fest zu Fest. Vgl. auch Cod. „k" nach Tischendorf, Nov. Test., zu Marc. 15, 8: „in singulis diebus festis." Auch von den bei den Israeliten an hohen Festen üblichen Hinrichtungen heißt es in der Mišnah: an allen Festen, s. H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Anh. zum 2. u. 3. Bd.: die Altertümer des Volkes Israel (3. Ausg., 1866) S. 466 N. 2. — A. M.: bloß „während des Festes": G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms § 49, Aufl. 7, 1867, S. 374.

[1] Luc. 23, 17.

[2] Vgl. Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, III (1872) S. 372 N. 4; Hahn a. O. S. 641 N. l. Syr. Curet. bei Burkitt S. 407 hat v. 17 nicht und nach v. 19 die Worte: „und Pilatus war gewohnt, daß er für sie Einen am Feste freilasse"; vgl. auch Fr. Baethgen, Evangelienfragmente, 1885, S. 88. Ebenso Sin. bei Merx S. 173. Peschittho aber scheint nach Gwilliam S. 465 die Bemerkung hier überhaupt nicht zu enthalten.

[3] S. oben N. 6. [4] Migne, Patrol. Gr., tom. 13 (1862), Sp. 1771 § 120.

[5] Vgl. auch Beda zu Luc. 23: Migne Patrol. Lat., tom. 92 (1862), Sp. 612: „non imperialis legis sanctione, sed annua gentis, cui per talia placere gaudebat, consuetudine devinctus" vgl. auch Sp. 121 und 905.

[6] So bei Titus von Bostra nach Edm. Merillii Notae philol. in Passionem Christi, ed. nova, Helmstedt 1657, S. 18 (zu Joh. 18 Nr. 9). [7] I. Samuel. 14, 44. 45.

[8] So Theophylaktus zu Joh. 18 bei Migne Patrol. Gr., tom. 124, (1864) Sp. 262 § 745. [9] Vgl. neuestens Alb. Hellwig im „Globus", Bd. 87, 1905, Nr. 12, S. 213.

recht. Am häufigsten aber wird als Ausgangspunkt die Erinnerung an die Befreiung vom ägyptischen Joche angesehen,[1] weil sie gerade mit der dem Passahfeste zugrunde gelegten Idee der Verschonung und Versöhnung am besten übereinzustimmen schien:[2] „der Gefangene", — so zitiert ein neuerer Schriftsteller[3] — „welcher seiner Bande entledigt wurde, repräsentiert das Volk Israel, dessen Bande der Gott Israels in Ägypten gelöst hatte".

Indessen wurde man auch schon bald darauf aufmerksam, daß der angebliche Brauch im Grunde dem Mosaischen Gesetz zuwiderlaufe, welches die Bestrafung des Verbrechers ohne Gnade[4] zur Richtschnur nehme. Daher bemerkt z. B. Theophylaktus bei Erwägung der Frage: „unde moti Judaei consuetudinem habeant dimittendi unum vinctum": „Primo enim dicere possumus, quod docentes doctrinas mandata hominum plurima iuxta sua capita protulerunt nec divinis usi fuerunt legibus, unde et hoc ita se habet inque consuetudinem abiit etiam absque ratione, qualia multa absque legis praecepto".[5] Diese Behauptung hätte freilich an der Vermutung eines einheimischen Gewohnheitsrechtes stutzig machen oder wenigstens, wie es später geschehen ist, den Anlaß geben sollen, das Aufkommen der Sitte einer jüngeren Zeit zuzuweisen.

III. Der Erste, welcher, wie es scheint, durch jenen Widerspruch mit den Grundsätzen des mosaischen Rechtes in der Tat sich bewogen sah, der Annahme eines jüdischen Brauches zu widersprechen, war der bekannte Jurist und Staatsmann Hugo Grotius (1583—1645). Er meint, daß weder den Königen der Israeliten, noch dem Synedrium, geschweige denn der Volksmenge jemals eine solche Befugnis zugestanden haben könne, und er sucht die scheinbar seiner Annahme entgegenstehenden Fälle aus dem alten Testament, wie die Begnadigung des Jonathan, zu entkräften. Positiv geht seine Vermutung dahin, daß der Ursprung der Sitte bei den Römern zu suchen sei, daß dieselbe demnach vor der Einführung der römischen Herrschaft in Judäa überhaupt noch gar nicht bestanden habe. Er erinnert an die römischen Lektisternien, bei denen es nach dem Berichte des Livius zur Feier gehörte, auch den Gefesselten

1 So von Beda, Haimo, Lyranus, namentlich auch von Johann Gerhard (1582—1637): Harmoniae IV evanglistarum Chemnitio-Lysero-Gerhardinae, tom. III (1704) S. 1890 und noch neuerdings von Gg. Bened. Winer: Biblisches Realwörterbuch II (3. Aufl. 1848) S. 202 und den daselbst Zitierten.

2 Vgl. besonders Th. Keim a. O. S. 372. Man pflegt sich für diese Auffassung auf das „ὑμῖν" bei Johannes (oben S. 293 N. 2) zu berufen. 3 G. L. Hahn a. a. S. 642.

4 Hierfür wird gewöhnlich auf Ep. ad Hebr. 10, 28: „χωρὶς οἰκτιρμῶν" hingewiesen.

5 S. oben S. 294 N. 8.

für die Festtage ihre Fesseln abzunehmen,[1] und er hält es für wahrscheinlich, daß nach diesem Vorbilde durch Augustus erst diese Gnade dem jüdischen Volke verliehen wurde und daß deren Ausübung die Prokuratoren des Landes in ihre Mandate gesetzt erhielten. Denn ohne eine solche besondere Anweisung, nimmt er an, würden dieselben nicht imstande gewesen sein, ein Begnadigungsrecht zur Anwendung zu bringen.[2]

Die Meinung des Grotius fand bald Anhänger, welche sie teils mit teils ohne Nennung ihres Urhebers sich aneigneten.[3] Jacobus Gothofredus nahm sie in seinen Kommentar zum Cod. Theod. auf und verstärkte das Beispiel der Lektisternien durch den Nachweis griechischer Analogien (bei den Thesmophorien und den Panathenaeen), ja er vermutete, wahrscheinlich geleitet durch die Überlieferung: „an jedem Fest",[4] daß die Israeliten auch an anderen Festen, als dem Passah, am Pfingst- und Laubhüttenfest einen ähnlichen Brauch ausgeübt hätten (mit welcher Bemerkung freilich eigentlich der Boden der Grotiusschen Ansicht verlassen war).[5] Ohne Grotius zu nennen, folgten seiner Spur die Theologen Vossius, Hammond, Friedlieb und Spanheim.[6] Zitiert wird er wieder bei den Juristen Goesius[7] und Steller.[8] Der letztere ist der seinerzeit berüchtigte Verteidiger des Richterspruches Pilati über Christum, dessen Gedächtnis vor kurzem erneuert worden ist.[9] Diese Schriftsteller heben zum Teil auch wieder die politische Absicht hervor, von welcher sich die Römer bei Einführung des „Brauches" hätten leiten

1 Liv. V, 13, 8: „vinctis quoque demta in eos dies vincula".

2 H. Grotius, opera omnia theol., Basel 1732, II S. 266 (zu Matth. 27, 15).

3 Auch des Grotius Landsmann Burmannus soll sich auf seine Seite gestellt haben: Joh. Casp. Mercken, observat. criticae in S. S. Passionem, 1722, S. 577.

4 S. oben S. 293 N. 13.

5 Goth. zu Cod. Theod. 9, 38, 3 (ed. Ritter, 1738, tom. III S. 297).

6 Gerh. Joh. Vossius, Harmoniae evangelicae de passione — libri III, 1656, S. 228, 229. Henr. Hammond, A paraphrase and annotations upon all the Books of the New Test., 2. ed., 1659, S. 138. Phil. Henr. Friedlieb, Theol. exegetica, 1660, II S. 178. Frid. Spanhemii — opera, Lugd. Batav. 1701, I. S. 597.

7 Wilh. Goesius, Pilatus Judex, 1677 (geschrieben aber nach dem Datum der Vorrede bereits 1673) S. 49.

8 Johannis Stelleri, J. U. Doctoris Jenensis, Pilatus defensus una cum Danielis Maphanafi Mulchentinensis confutatione scripti illius et disputatione academica Christiani Thomasii Ph. M. adversus idem Paradoxon, Lips. 1676, cap. 2 §§ 28—35. Die Schrift findet sich auch hinter Christiani Thomasii Dissertationes juridicae varii argumenti in academia Lipsiensi ab ipso publice habitae, Lips. et Halae 1695 S. 41. Sie rührt schon aus dem Jahre 1674 her.

9 Durch Borinski in der Beilage zur (Münchener) Allg. Zeitung 1904 Nr. 196 S. 386, anlässlich der später zu erwähnenden Schrift von Rosadi über den Prozeß Christi.

lassen, nämlich: um durch Gewährung einer besonderen Gunst das zu Unruhen und Aufständen geneigte Volk besser im Zaume halten zu können. Steller meint aber, gerade deshalb würde es höchst unwahrscheinlich sein, daß man das Privilegium öfter, als einmal im Jahre, gewährt habe: sonst hätte die Regierung den Unterworfenen doch allzusehr die Zügel schießen lassen.[1] Übrigens schreibt Hammond die Einrichtung, übereinstimmend mit einem Teile der Evangelien,[2] dem Pilatus zu, und Steller hält den Erzpriester Kajaphas für deren Entdecker („adinvenit"), weil derselbe ja auch einen anderen Rat in Angelegenheit des Prozesses Christi dessen Verfolgern erteilt habe.[3]

Die Anhänger des Grotius reichen bis in die Neuzeit herein.[4]

IV. Noch zahlreicher als seine Anhänger sind aber wohl die Gegner des Grotius. Manche ließen sich durch ihn überhaupt nicht beirren, wie Johann Gerhard (1582—1637),[5] Bertramus bei Raupp,[6] und trugen die alten Meinungen vor, einig darin, daß der Brauch zwar ein altjüdischer, aber wegen seines Widerspruches mit den Vorschriften „Gottes" ein verwerflicher sei,[7] welchen die Römer nur aus Staatsklugheit geduldet hätten. Jedoch fügte man hinzu: die Regierung habe ihn insoferne eingeschränkt, als sie dem Prokurator ein Vorschlagsrecht zwischen zwei von ihm zu bestimmenden Delinquenten einräumte und dem „Volke" fortan nur erlaubte, unter diesen beiden die Auswahl zu treffen.

Andere gingen der Auffassung des Grotius unmittelbar zu Leibe. So Ursinus, welcher vor allem die Zusammenstellung mit heidnischen Festgebräuchen mißbilligte und dieselbe mit der Annahme verglich, als wollte man das jüdische Passah selber aus solchen Quellen herleiten.[8] Auch die Gegner Stellers wendeten sich natürlich, indem sie gegen seine Darstellung von dem Richterspruche des Pilatus Front machten, gleichzeitig gegen dessen Gewährsmann. Nur unterschieden sie sich voneinander, indem z. B. von Daniel Maphanafus (eigentlich Hartnaccius)[9]

---

1 Steller a. O. § 26. 2 Oben S. 293 N. 8. 3 Vgl. Joh. 11, 50; 18, 14.

4 Siehe die Zitate bei Keim a. O. S. 372 N. 3 und bei W. Brandt, die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, S. 101 N. 2 (z. B. J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, 1843, S. 112). 5 S. oben S. 295 N. 1.

6 Jacob. Raupp, bibliothecae portatilis libri III, pars VI (Arnstadt 1657) S. 387 flg.

7 Raupp bezeichnet die Gewohnheit als „mala Judaeorum consuetudo", Gerhard nennt sie eine von gewissen „hypocritae" erfundene.

8 Joh. Henr. Ursinus, analectorum sacrorum libri VI, vol. I, ed. 2, 1668, S. 57 flg. (Kap. 41).

9 So soll der Verfasser der oben S. 296 N. 8 angeführten Schrift geheißen haben: A. F. Schott, Lipenii bibliothecae realis juridicae supplementa, 1775, S. 378. Dieser An-

nicht ein alter, sondern ein jüngerer jüdischer Brauch angenommen wurde, weil weder Josephus noch andere Berichterstatter über jüdische Sitte und jüdisches Leben von derartigen Dingen etwas wüßten. Christian Thomasius, welcher ebenfalls gegen Steller schrieb,[1] beschränkte sich auf literarische Verweisungen und auf eine kurze Mißbilligung der Stellerschen Vermutung über den Rat des Kajaphas.[2]

Noch weiter ging John Spencer. Er verwirft fast sämtliche der bisher vertretenen Ansichten und bildet sich selbst eine neue. Er erklärt sich gegen die Ableitung der Sitte aus dem Gedächtnisse der Befreiung vom Joche Ägyptens unter Hervorhebung allgemeiner Gründe, wie z. B.: weil die Juden ja doch dort nicht gerade gefangen gesessen seien;[3] er erhebt aber auch Einwendungen gegen die Analogie der heidnischen Feste, indem er — mit Recht — betont, daß dort nur von Massenbegnadigungen die Rede sei, während im vorliegenden Falle ein Einziger losgelassen werde. Die Berufung auf die römische Politik erscheint ihm ebenso wenig passend, einmal wegen der ἀνάγκη bei Lukas,[4] sodann weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß die Juden dermaßen „obtusa pectora" besessen hätten, um eine so geringfügige Gnade, die sie noch dazu immer erst vom römischen Beamten erbitten mußten, beruhigend auf sich einwirken zu lassen. Ihn dünkt diese Freilassung eines Gefangenen viel eher ein Zeichen der Knechtschaft, als ein solches der Freiheit. Das Passahfest, meint er, sei auch ein viel zu sehr jüdisch-nationales Fest gewesen, als daß sich erwarten ließe, die Römer würden für dasselbe einen neuen Brauch eingeführt haben.

Nach Spencers Ansicht kommt die Sitte von den Griechen her, unter deren Herrschaft die Israeliten vielleicht früher gestanden oder von denen sie infolge bestehender Handelsbeziehungen solche Bräuche rezipiert hätten. Den Einwand, welcher dieser Annahme aus der soeben abgelehnten Analogie der Massenbegnadigung sofort selber erwächst,

---

sicht steht auch Anton Bynaeus, de morte Jesu Christi, lib. III, 1698, S. 99 flg. nicht fern, obgleich er wegen des „altum silentium" der Quellen starken Zweifel hegt.

[1] Borinski an dem oben S. 296 N. 9 bezeichneten Orte hält für den Verfasser der S. 296 N. 8 genannten Schrift den Vater des Christian: Jakob Thomasius. Nun hat allerdings der Sohn öfters Arbeiten seines Vaters unter seinem eigenen Namen veröffentlicht (s. E. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III Abt., 1. Halbband, Noten, 1898, S. 47), aber nach den obigen Zitaten hat es doch den Anschein, als ob in der genannten Schrift eine Erstlingsdisputation des berühmteren der Beiden vorläge.

[2] a. O. (oben S. 296 N. 8) § 83.

[3] Die Gründe werden reproduziert bei v. Walther (s. nachher) S. 189 flg.

[4] Oben S. 294 N. 1.

sucht Spencer so zu entkräften: entweder wäre den Israeliten die Zulassung einer allgemeinen Straflosigkeit zu weit gegangen gewesen oder sie hätten doch Bedenken getragen, sich einem heidnischen Volke in jeder Beziehung anzuschließen.[1]

V. Im 18. Jahrhundert wurde die Frage nach dem Ursprung der Passahbegnadigung mehrfach monographisch behandelt, ohne daß gerade wesentlich neue Ansichten oder Begründungen zutage getreten wären. Man beschränkte sich meistens auf eine Revision der geäußerten Meinungen und entschied sich dann für eine derselben, wobei man es keineswegs in allen Fällen für nötig hielt, seine Vorbilder gewissenhaft zu nennen. So hat der Schweinfurter Johann Wilhelm Englert (1731) die Frage einer eingehenden Darstellung unterzogen,[2] der Züricher Johann Konrad Hottinger (1739) — wie es scheint, besonders im Anschlusse an Bynaeus[3] — die beiden Fragen behandelt, ob eine solche Gewohnheit an jedem Feste denkbar gewesen sein würde und ob sie eine jüdische oder eine heidnische war. In letzterer Beziehung verweist Hottinger auf die gerade bei jüdischen Nationalfesten üblichen Hinrichtungen,[4] welche nach seiner Ansicht die Gewohnheit einer Begnadigung zu solcher Gelegenheit ausschließen, und andererseits macht er gegen die Vermutung einer Rezeption von den Heiden die Abneigung der Israeliten gegen Alles, was von dieser Seite her gekommen sei, geltend. Er glaubt, daß ein in späterer Zeit zu den bisherigen hinzugetretener Passah-Gebrauch angenommen werden müsse, welcher zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten eingeführt und von der römischen Regierung bestätigt worden sei.[5]

Ihm scheint zum Teile Langhansen in Königsberg, der überhaupt

---

1 Joh. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus, lib. 4 cap. 7 (Cantabrigae 1727, tom. II S. 1125 flg.). Für die Ableitung von den Griechen werden in der Dissertation von Jo. Guilielm. Englert: de indulgentiae Judaeorum paschalis tempore modoque (praeside Jo. Georg. Liebknecht), Giessae 1731, S. 12 noch andere Autoren angeführt, nämlich Heinr. Müller, Jesus patiens, Kap. 31, Thom. Crenius, meditat. pass., nr. 15 und „neuestens" Sam. Friedr. Bucher, antiquitates bibl. S. 423 „aliique".

2 S. vorige Note.

3 S. oben S. 297 N. 9.

4 Vgl. oben S. 293 N. 13 a. E. und H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit, in: Geschichte des Volkes Israel, Bd. V, 3. Ausg., 1867, S. 570. Ferner Keim III S. 470. 471 und v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 14, 1904, S. 755. 756.

5 J. C. Hottinger, diss. phil. de ritu dimittendi reum in festo Paschatis Judaeorum, in: Tempe Helvetica, tom. IV, sectio 2, 1739, S. 264 flg., besonders § 8 und § 15, ferner §§ 4, 8, 16, 17.

keine Gewährsmänner nennt, zu folgen.[1] Dann hat sich, ebenfalls eingehender, der „Königlich Preußische geheimde Rat" v. Walther mit dem Problem beschäftigt, der unter Kritisierung und teilweise unter Bekämpfung seiner Vorgänger (besonders Spencers) zu dem Ergebnis gelangt, daß es nicht nötig sei, den Brauch von anderen Völkern abzuleiten: vielleicht habe, wie nach Stellers Meinung Kajaphas,[2] so „ein dergleichen hocherleuchteter Lehrer" (d. h. ein Rabbi) dem Volke einen derartig neuen Passahgebrauch „angeraten".[3]

Die neueren Schriftsteller halten vielfach wieder an der Reminiszenz ägyptischer Befreiung fest,[4] also an dem einheimischen Ursprung des Brauches, sowie an der besonderen Konzession von seiten der römischen Regierung.[5] Nur zwei von ihnen wandeln eigene Wege.

Der eine derselben ist W. Brandt. Ihn dünkt ein römischer Prokurator, welcher einer unterjochten, aber stets zur Rebellion geneigten Bevölkerung den Rat gibt (wie Johannes es darstellt), sich einen Gefangenen auszusuchen, dem die Freiheit erteilt werden soll, ein Prokurator, welcher hierzu aus freien Stücken sich erbietet, „einfach eine Unmöglichkeit" und die Vorstellung, daß dies alljährlich in der Hauptstadt sich wiederholt habe, zu einer Zeit, wo am ersten Unruhen zu befürchten gewesen wären, „der vollendete Widersinn". Aber auch von einer Verpflichtung, jenes zu tun, meint Brandt, könne keine Rede sein: „denn welcher Senat oder Kaiser hätte solch ein Privilegium anerkannt?" Dennoch erscheint dem Kritiker die Person des Barabba „zu konkret, als daß man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte". Er hält Barabba für den Sohn eines angesehenen Gesetzeslehrers, der irgend einmal, vielleicht viel später, als zu Christi Zeit, einer Freveltat wegen verhaftet und vom „Volke" aus Rücksicht auf das Ansehen seines Vaters

---

1 Programma de ritu dimittendi captivum in festo Paschatos Judaeorum feriis paschalibus propositum a rectore et senatu regiae academiae Regiomontanae, anno 1757, XII p. 2 Vgl. oben S. 297 N. 3.

3 Anton Balthasar von Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi, 2. Ausg., 1777, S. 189 flg., besonders § 4.

4 So Winer, Keim und Hahn, s. oben S. 295 N. 1—3.

5 Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu, 1864, S. 272 und dort N. 1 Zitierte, ferner Hase und nach ihm F. Godet (Wunderlich-Schmid), Komm. z. Ev. des Johannes, II. Teil, 3. Aufl., 1892, S. 565. Hirschfeld in den Sitzungsberichten der königl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1889, S. 439 spricht von „kaiserlicher Ermächtigung"; ihm folgt E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, I, 3. und 4. Aufl., 1901, S. 469. Bei v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklop. a. a. O. S. 755 flg. findet sich nur die kurze Bemerkung, daß die Gewohnheit des Prokurators „ohne Zweifel die Absicht hatte, die Juden günstig zu stimmen".

von Bestrafung frei gebeten sei. Dieser Fall, nimmt er an, habe bei den Christen die „Reflexion" hervorgerufen, daß der Sohn des Rabbân, der Mörder, losgelassen worden sei, daß seinetwegen das Volk demonstrierte und Vornehme sich verwendet hätten, während für Christus nichts dergleichen geschah. Daran habe sich sodann die „Vorstellung" angeschlossen, als ob beide Fälle gleichzeitig gewesen seien und in Zusammenhang miteinander ständen, und: „unter Christen heidnischer Nation tat man gar leicht auch den Schritt weiter, das entgegengesetzte Verfahren des Statthalters mit Jesus ebenfalls dem Begehren des Volkes zuzuschreiben; und als man den Nichtjuden Pilatus noch mehr entschuldigen wollte, geriet man auf die Meinung, Einen habe er wohl freigeben müssen. Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur irgendwo im Herzen des römischen Reiches, etwa in Rom selbst erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlaß hatte, sich die Stellung eines Prokurators in den Grenzlanden klar zu machen."[1]

Hier wird also der ganze evangelische Bericht für eine spätere freie Erfindung erklärt, eine Möglichkeit, welcher bereits Hirschfeld mit den Worten Raum gegeben hatte: „wenn sie (nämlich die Freigebung des Barabba) nicht als ein zur Entlastung des Pilatus hinzugefügter Zug anzusehen ist."[2] Von Neueren aber ist dieses Verfahren doch verschieden beurteilt worden.[3]

In anderer Weise sucht sich der jüngste Revisor des Prozesses Christi mit der Sache abzufinden. Giovanni Rosadi hält an der Begnadigung durch Pilatus fest und glaubt, daß bei römischen Beamten auch eine römische Begnadigungsart zur Anwendung gekommen sein müsse. Da nun von den verschiedenen Spezies der letzteren die abolitio ex lege und abolitio publica nicht zutreffen, so liege vermutlich eine abolitio privata vor, d. h. eine Befreiung des Angeklagten durch den Rücktritt des Anklägers. Eine solche nämlich habe Pilatus vermittelst seiner Vorschläge veranlassen wollen, und da zu den gesetzlichen Gründen des Rücktritts, wie z. B. nachweisbarer Irrtum des Anklägers, die Genehmigung des Richters hinzutreten müsse, auch veranlassen können. Durch die Aufstellung der Alternative zwischen Barabba und Christus habe er den

---

1 W. Brandt a. O. (S. 297 N. 4) S. 98 flg, S. 102 und 105. 2 S. oben S. 300 N. 5.

3 Johannes Weiß, das älteste Evangelium, 1903, S. 327 hält die Bedenken Brandts für „berechtigt", P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu, II, 1904, S. 385 dagegen spricht ihnen „die kritische Berechtigung" ab.

Anklägern des letzteren — als welche er das Synedrium und das „Volk" betrachtet[1] — ihren Entschluß erleichtern wollen.[2]

Diese Auffassung leidet an starken juristischen Unklarheiten und Unrichtigkeiten.[3] Sie würde zur Voraussetzung haben, daß man die Volksmenge sich in der Rolle eines wirklichen Anklägers neben dem Synedrium zu denken hätte, während als Ankläger stets nur einzelne Personen zugelassen zu werden pflegten, sie würde ferner die Anwendung des römischen Akkusationsverfahrens vor Pilatus voraussetzen, eine Vorstellung, von welcher doch erst vor kurzem Mommsen die Wissenschaft befreit hat,[4] und sie würde endlich die Verhandlung vor dem Synedrium selber ignorieren, welche der Verfasser freilich nur mit einem Anklagebeschluß und nicht mit einem Todesurteil schließen läßt.[5] Der tatsächliche Sachverhalt scheint doch der gewesen zu sein, daß die Ortsbehörde, der Rat von Jerusalem, in Bezug auf Christum ein Todesurteil fällte, welches er unter der Römerherrschaft in der Regel nicht mehr zu vollstrecken in der Lage war, zu dessen Vollzug er vielmehr die Genehmigung des Prokurators bedurfte, der es durch seine Soldaten selber vollziehen ließ. Das heißt allerdings Stellung nehmen in der alten Streitfrage, ob „die Juden" die Richter Christi gewesen seien oder Pilatus.[6]

VI. Sucht man sich nach Betrachtung der bisherigen literarischen Versuche ein eigenes Urteil zu bilden, so wird vor allem festgestellt werden dürfen, daß das mosaische Recht jedenfalls der Begnadigung von Verbrechern nicht zuneigte und daß von diesem Gesichtspunkte aus die spontane Bildung eines Gewohnheitsrechtes der fraglichen Art außerordentlich unwahrscheinlich ist. Die Könige der Israeliten besaßen jene Befugnis nicht.[7] Wenn ein selbständiges Begnadigungsrecht eines

---

[1] „il popolo e per esso e con esso il Sinedrio".

[2] Giov. Rosadi, il processo di Gesù, 3. ed., 1904, S. 361 flg.

[3] Vgl. auch die Besprechung der Schrift vom theologischen Gesichtspunkte aus durch Holtzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1904 Nr. 48 Sp. 2912 flg.

[4] Th. Mommsen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch., Jahrg. III, 1902, S. 198 flg. [5] A. O. S. 273. 323.

[6] Den Anfang der reichhaltigen Literatur über diese Frage scheint Ludov. Montaltus (Ende des XV. Jahrhunderts) in seinem Traktat: „super reprobatione sententiae Pilati" im s. g. Tractatus Tractatuum, Venet. 1584, tom. 14 Bl. 8—23 zu machen. Eine nicht gerade besonders musterhafte Literaturübersicht über den Prozeß Christi gibt Gustav Adolf Müller, Pontius Pilatus, 1888, S. V—VIII. Vgl. neuestens v. Dobschütz in Herzog-Hauck, Realencyklop., 3. Aufl., Bd. 15, 1904, S. 397 flg.

[7] Vgl. Goldstaub in den Commentationes in honorem Guil. Studemund, 1889, S. 284 N. 1; Rosadi a. O. S. 347.

Machthabers hier in Frage kommt, so kann es nur dasjenige des römischen Prokurators selber sein. Dieses ist freilich angezweifelt worden,[1] und wenn man die Äußerungen der um die Wende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts schreibenden römischen Juristen betrachtet,[2] so gewinnt es allerdings den Anschein, als sei den Provinzialstatthaltern jenes Recht hinsichtlich der ihrer Macht unterworfenen Provinzialen — denn für römische Bürger galt, wie der Prozeß des Apostels Paulus zeigt, etwas anderes — niemals zugestanden worden. Allein es dürfte in dieser Beziehung eine allmähliche Entwickelung eingetreten sein und ein mit der Zunahme der kaiserlichen Macht in Zusammenhang stehender Umschwung der verwaltungsrechtlichen Normen stattgefunden haben.[3] Zur Zeit des Pontius Pilatus wird sich der Statthalter von Judäa noch im Besitze der vollen Verfügungsgewalt über todeswürdige Provinzialen befunden haben; er konnte sie hinrichten lassen oder sie freigeben,[4] und Berichte über Anwendung der letzteren Befugnis fehlen nicht.[5] Übrigens stimmen ja auch die evangelischen Berichte darin überein, daß sie die Loslassung als eine vom Prokurator zu verfügende hinstellen.

Allerdings kommt hier in Betracht, daß Pilatus, wenn die oben angeführte Auffassung über den Gang des Verfahrens gegen Jesus Christus die richtige ist, mit der ihm zustehenden Freilassung Christi über ein von einem anderen Richter gesprochenes Todesurteil sich hinweggesetzt haben würde. Allein, da die jüdische Lokalbehörde, wie bemerkt, kein Recht mehr gehabt zu haben scheint, Todesurteile zu vollziehen,[6] und sie jedenfalls die vorliegende Strafsache tatsächlich dem römischen Beamten übertrug, so lag beides, Bestätigung und Versagung, in der Hand des Statt-

---

1 Es geschah bereits durch Grotius: oben S. 296; daran halten auch Hirschfeld (1889) und Schürer — oben S. 300 N. 5 — noch fest.

2 z. B. Modestinus: Dig. 48, 19, 31 pr.: „Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet: sed — principem consulere debet".

3 Vgl. meine Abhandlungen aus dem Gebiete des röm. Rechtes, I., 1881, S. 47 flg., 67 flg.

4 Die Worte, welche Pilatus in dieser Beziehung zu Christus nach dem Berichte des Johannes 19, 10 gesprochen haben soll: „οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε;" dürften die volle Wahrheit enthalten. Die Gegner des Pilatus haben sie freilich beanstandet und für eine Anmaßung erklärt; vgl. Maphanafus a. O. cap. 16 und Thomasius a. O. § 46; übrigens stören sie auch Steller, vgl. cap. III § 61.

5 Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. Schürer a. O. S. 585 N. 57.

6 Vgl. Mommsen in dieser Zeitschrift a. O. S. 199 N. 2 und 3. Zweifelnd: A. Brüll: Theol. Quartalschrift, Jahrg. 83, 1901, S. 400 ff.

halters, mag man ihm ein „jus gladii“ zuschreiben,[1] oder nicht.[2] In Bezug auf Barabba aber, der tatsächlich freigelassen wurde, dürfte ein eigenes Erkenntnis des Pilatus angenommen werden müssen; denn es stimmen allerdings die Lesarten darüber, wessen Gefangener Barabba gewesen, nicht völlig überein,[3] indessen, wenn es richtig ist, daß er wegen Aufruhrs gefangen saß,[4] so wird man ihn kaum anders, als in der Gewalt der Römer befindlich, sich zu denken haben, gegen welche doch sein Vergehen gerichtet gewesen sein muß.

Hat nun wohl der Prokurator von Judäa regelmäßig am Passahfeste Begnadigungen vorgenommen? Undenkbar würde es nicht sein, und man wird sich für die Möglichkeit eines solchen Brauches auf das Vorbild der Lektisternien[5] und griechischer Feste wohl berufen dürfen. Denn die Annahme, daß nichts weiter zu geschehen pflegte, als was Livius berichtet, nämlich daß den Gefangenen für die Dauer der Festtage bloß ihre Fesseln abgenommen, sie aber gefangen geblieben seien,[6] oder daß es sich gar nur um einen Brauch innerhalb der Familien gehandelt habe,[7] dürfte nicht aufrecht erhalten werden können. Gewiß erfolgte die Abnahme der Fesseln nur für die Feiertage, aber dieselbe geschah doch zu dem Zwecke, um die Befreiten an den Feierlichkeiten des Festes teilnehmen zu lassen. Dies wird von den Alten deutlich gesagt, und geht auch daraus hervor, daß nach demselben Berichte auf unsühnbare Verbrecher die Loslassung deshalb keine Anwendung fand, weil sie doch von der Teilnahme an den Opfern ausgeschlossen gewesen sein würden.[8] Aber, wie Livius hinzufügt, man trug religiöse

[1] Dies geschieht von Seiten Joach. Marquardts, röm. Staatsverwaltung I., 2. Aufl., 1881, S. 409 N. 4, sowie bei Hirschfeld a. O. S. 438 und Schürer a. O. S. 467 N. 75, 76.

[2] Bedenken dagegen ließen sich aus der verschiedenartigen Bedeutung und dem verschiedenartigen Umfange jener Befugnis ableiten, über welche vgl. Mommsen, röm. Strafrecht S. 243 flg.

[3] Nach der gewöhnlichen Lesart bei Matth. 27, 16: „εἶχον δὲ τότε δέσμιον“ wäre Barabba ein Gefangener der Juden gewesen, aber es gibt auch die Lesart: „εἶχεν“. Schanz (oben S. 293 N. 13) a. O. S. 539 will freilich auch nach der ersteren Lesart die Römer verstehen. A. M. Strack-Zöckler, Komm. z. den hl. Schriften, B. Neues Test., 1. Abt., 2. Aufl., 1897, S. 199 (zu Matth 27, 16). Bei Marc. 15, 7 heißt es: „Ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Β. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνου πεποιήκεισαν“.

[4] Marc. 15, 7 Luc. 23, 19.

[5] Vgl. über diese neuerdings Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 52 flg. (griechischer Ursprung) und S. 355 flg., sowie A. Leschtsch, die abolitio paschalis, Freiburger jur. Diss. 1904 S. 24 flg.

[6] Dies scheint Keim a. O. S. 372 N. 3 zu meinen, jedenfalls aber nimmt es Brandt a. O. S. 101 an. [7] So Brandt S. 102.

[8] Sopater, διαίρεσις ζητημάτων in: Rhetores Graeci, ed. Christ. Walz, vol. VIII, 1835, S. 72 v. 7: „εἶτα ἐξάγειν δεσμωτηρίου δίδωσιν“ — es ist von den Thesmophorien

Bedenken, die Leute, denen die Götter selber durch ihr Fest solche Hilfe gebracht zu haben schienen,[1] nachher aufs neue wieder in Fesseln legen zu lassen, was also von Rechts wegen zulässig gewesen sein würde, so gut wie nach einer abolitio publica in Rom binnen dreißigtägiger Frist eine neue Anklage gegen den Abolierten erhoben werden konnte. Es lag unzweifelhaft auch in der Macht der Losgelassenen, die Gelegenheit zu benutzen, um zu verschwinden, und davon zu laufen; dann trat ein, was Josephus als die Folge einer solchen Begnadigung schildert: „die Gefängnisse entleerten sich ihrer Insassen, das Land aber füllte sich mit Strolchen".[2]

Die zweite der oben hervorgehobenen Ansichten[3] ist durch eine immerhin beachtenswerte Nachricht des Dionysius von Halikarnassus[4] veranlaßt worden, laut welcher bei einem Lektisternienfeste die von ihren Eigentümern in Ketten gelegten Sklaven befreit worden waren. Diese Bemerkung gibt indessen keinen Grund zur Annahme einer Beschränkung der bei solchen Gelegenheiten üblichen Freilassungen. Im Gegenteile wird man daraus zu entnehmen haben, daß sich die Gnade auf sämtliche Gefesselte bezog, und außerdem wird auch noch ein besonderer Fall erzählt, bei welchem ebenfalls die Loskettung eines Sklaven erfolgte.[5] Ein Ehemann hatte seinen Sklaven wegen Verdachtes des unerlaubten Umganges mit seiner Frau gefesselt, war verreist und „ἐπιστάντων τῶν Θεσμοφορίων" löste die Frau dem Sklaven die Fesseln, der entlief. Ja man wird nicht zweifeln dürfen, daß auch auf Privatschuldner, welche nach dem Rechte der alten Zeit sich bei ihren Gläubigern in Haft befanden, die Freilassung sich erstreckt haben wird.[6]

Steht demnach der Heranziehung jener Analogien aus der Heidenwelt an und für sich nichts im Wege,[7] so darf andererseits nicht über-

---

die Rede — „οὓς μετέχειν ἱερῶν καὶ σπονδῶν εὐαγὲς, οὐ τοὺς ἀκαθάρτους καὶ ἐναγεῖς καὶ τῶν περιῤῥαντηρίων ἀπελαυνομένους."

1 Vgl. Sopater a. O. S. 67 v. 12: „δοκεῖν προσφάσει τῶν θεῶν λῦσαι τὸν οἰκέτην".

2 Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. oben S. 303 N. 5.

3 Oben S. 304 bei N. 7.

4 Dion. Hal. 12, 10.

5 Es ist dieses der Fall, von welchem die oben S. 304 N. 8 erwähnte Erörterung des Rhetors Sopater ausgeht: a. O. S. 67.

6 Dies vermutet mit Recht W. Weißenborn, Titi Livi a. u. c. libri, II, 3. Aufl., 1865, S. 288 (zu Liv. V. 13, 8) wegen der Allgemeinheit der gebrauchten Ausdrücke. Vgl. Brandt a. O. S. 101 N. 3.

7 Es steht auch der Tag der Begnadigung (15. Nisan) nicht im Wege, denn es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß die Begnadigung hier zum Zwecke der Beteiligung am Essen des Passahlammes (14. Nisan) hätte erfolgen müssen (vgl. S. 306 N. 1). Es gab noch andere Passahfestlichkeiten für den Gefangenen. A. M. allerdings Gust. Friedr.

sehen werden, daß doch erhebliche Unterschiede gegenüber dem vorliegenden Falle vorhanden sind. Der eine derselben ist schon lange hervorgehoben und erkannt worden: nämlich die angeblich übliche Loslassung bloß eines einzigen Gefangenen gegenüber den Massenbegnadigungen dort. Sodann aber ist auch noch zu beachten, daß hier eine besondere Gnadenerklärung von seiten des Prokurators in Frage steht, während an jenen Festen die Befreiungen sich als eine religiöse Folge des von der Obrigkeit — in Rom: dem Senate — angeordneten Festes von selber verstanden. Jedenfalls richtete sich in den letzteren Fällen der Gnadenakt nicht in der bei der Begnadigung des Barabba vorauszusetzenden Weise unmittelbar auf die Begnadigung und der Prokurator konnte sich — wenn man von den übrigen Begleiterscheinungen des vorliegenden Aktes einstweilen noch absieht — den Gegenstand seiner Gunst im einzelnen Falle auswählen.

Demnach beschränkt sich jene Analogie allerdings nur auf zwei Punkte: die festliche Gelegenheit, bei der etwas zu geschehen pflegte, und die Tatsache, daß bei einer solchen Gefangene von ihren Fesseln befreit und in Freiheit gesetzt worden sind.

Man glaubte indessen, wirkliche Spuren des Passahbrauches gerade für Judäa gefunden zu haben. Ein genauer Kenner der talmudistischen Literatur machte auf eine Stelle im Talmud aufmerksam, in welcher es heißt, daß für denjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat, in gleicher Weise, wie für einen Kranken und einen Greis, vorausgesetzt, daß diese zur Aufnahme eines olivengroßen Quantums von Speise befähigt seien, das Passahlamm mit geschlachtet werden dürfe.[1] Damit wurden also Personen aufgezählt, welche nicht imstande waren, das Schlachten des Opfertieres selbst vorzunehmen, und die sich deshalb auf die Zulassung zu dem von anderen bereiteten Mahle angewiesen sahen. Die Beziehung der Äußerung auf die Passah-Begnadigung würde nun zur Voraussetzung haben, daß unter „demjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat", gerade der Eine alljährlich zu Begnadigende zu verstehen sein möchte. Allein mit dieser Auslegung wird doch etwas in die Stelle hineingebracht, was unbefangene Leser ihr nicht entnehmen werden. Eine allgemeine Be-

---

Wahle, Das Evang. nach Joh., 1888, S. 653, auch Godet a. O. S. 565 flg. und Meyer-Weiß, Krit.-exeget. Komm. über das N. T., 2. Abteil., 9. Aufl., 1902 S. 494 (zu Joh. 18, 39).

[1] Vgl. Christ. Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae in univers. nov. testam., 1733, S. 235. Die Stelle s. bei Lazarus Goldschmidt, der babylonische Talmud, II, 1901, S. 654 flg.

merkung über die am Selbstschlachten verhinderten Personen nennt unter ihnen auch einen Gefangenen, welchem die Befreiung aus dem Gefängnisse „versprochen" ist. Von einem solchen Versprechen ist in unserem Falle vollends keine Rede, sondern nur von wirklicher Befreiung. Es würde also immerhin noch ein kühner Schritt zu der Vermutung hin sein, daß jener Gefangene mit einem infolge der Sitte des Passahfestes frei werdenden zu identifizieren ist.[1]

Auch mit der angeblichen „Befestigung", welche die eben behandelte Stelle durch ein bei Josephus erzähltes Ereignis erfahren soll,[2] verhält es sich nicht anders. Die „Sikarier" — so wird hier berichtet[3] — drangen „κατὰ τὴν ἑορτήν" (denn dasselbe stand bevor) in Jerusalem ein, nahmen den Sohn des Erzpriesters gefangen und ließen seinem Vater sagen: wenn es ihm gelinge, bei dem Prokurator Albinus die Loslassung von zehn ihrer Komplizen, welche dieser gefangen genommen hatte, durchzusetzen, so würden sie ihren Gefangenen wieder ausliefern. Diese an sich nicht ungewöhnliche Räubergeschichte würde in der Tat durch den Zeitpunkt, an welchem sie sich zutrug, eine besondere Bedeutung gewinnen; denn dieser Zeitpunkt scheint in der Tat das Osterfest gewesen zu sein. Aber dann müßte auch angenommen werden dürfen, daß der gewählte Zeitpunkt für das Erzählte charakteristisch sein sollte, daß also (mit anderen Worten) der Handstreich der Sikarier gerade unter Spekulation auf die übliche Passahbegnadigung zur Ausführung gebracht worden wäre. Dies hieße wieder in die Stelle einen Sinn hineintragen, der sich nicht notwendig mit ihr verbindet. Denn prokuratorische Begnadigungen sind, wie bemerkt, auch zu anderen Zeiten vorgekommen.[4]

Um die zuletzt hervorgehobenen Vermutungen zu begründen, die beide Spuren eines einheimisch-jüdischen Brauches zum Ziele haben, müßte doch wohl auch die vielfach behauptete und verhältnismäßig selten widersprochene[5] besondere Beziehung der Freilassung zu der mit dem Passah in Verbindung gebrachten Idee der Befreiung aus Ägypten irgendwie wahrscheinlich gemacht werden können. Allein in dieser

1 Gegen die Verwertung der Pesachim-Stelle in der angegebenen Weise sprechen sich mit Rücksicht auf deren „viel allgemeinere Bedeutung" ebenfalls aus Langen a. O. S. 271 N. 2 und der von ihm zitierte Paulus. Vgl. für diesen allgemeineren Sinn auch die Bemerkung der Gemara, bei Goldschmidt S. 655: „wenn man ihre Freilassung versprochen hat, so wird man dies auch tun, denn es heißt [s. Zephanja 3, 13]".

2 Sie behauptet Keim a. O. S. 372 N. 2.

3 Joseph. arch. 20, 9, 3, vgl. Schürer a. O. S. 584 N. 51.

4 Vgl. oben S. 303 N. 5.

5 Vgl. Spencer oben S. 298.

Richtung bewegt man sich gerade, wie es scheint, vollkommen in Hypothesen.

Nach alledem dürfte die Frage, ob der römische Prokurator, wie die Evangelisten behaupten, zu irgend einer Zeit Begnadigungen zu vollziehen pflegte, mit einem „non liquet" beantwortet werden müssen. Es ist möglich, aber nicht nachweisbar. War es eine „Sitte", dann war es jedenfalls keine alte, denn Pontius Pilatus, von dem sie behauptet wird, war seit dem Jahre 6 n. Chr., dem Beginne der statthalterlichen Verwaltung, erst der fünfte Prokurator von Judäa (a. 26—35).

Es ist aber noch die Bedeutung der Worte: „κατὰ ἑορτήν" in Erwägung zu ziehen. Oben wurde in dieser Hinsicht bereits bemerkt, daß dieselben verschiedene Auslegungen gefunden haben.[1] Unter diesen dürfte doch wohl diejenige den Vorzug verdienen, welche nach dem Beispiele anderer Analogien eine distributive Zeitbestimmung darunter versteht, also mit den alten Versionen übereinstimmt: „an jedem Feste". Es fragt sich nur noch, ob darunter bloß jedes Passahfest begriffen sein soll. Johannes sagt es ja ausdrücklich, aber die drei anderen Evangelien nicht, und es kann aus sprachlichen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich, wo ein bestimmtes Fest gemeint ist, regelmäßig der Artikel vor das Wort gesetzt zu werden pflegt.[2] Indessen soll hier nicht die Anmaßung erhoben werden, diese schwierige Frage entscheiden zu wollen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die allgemeinere Bedeutung sehr gut sich mit dem Vorbilde der heidnischen Feste in Übereinstimmung befinden würde, bei denen die Freilassung der Gefangenen auch nicht auf ein einzelnes bestimmtes Fest beschränkt gewesen ist. Jedenfalls aber bezeichnet ἑορτή, auf das Passahfest bezogen, die ganze Dauer dieses Festes, die Festwoche.[3]

Die größten Schwierigkeiten bietet der Auslegung die Beschränkung der angeblichen „Sitte" auf einen einzigen Gefangenen dar, und diese scheint unlösbar, weil ohne jedes Vorbild, zu sein. Nur eine Begleiterscheinung führt wenigstens der Einzelbegnadigung näher, welche bisher in dieser Beziehung noch nicht verwertet sein möchte. Es ist dies die „Bitte" oder „Auswahl", welche die Volksmenge zu treffen hat. Die Begnadigungen beruhen in der Regel auf einem freien Entschluß der Begnadigungsinstanz, d. h. des Richters. Hier aber veranlaßt ihn der Zuruf des versammelten Volkes, seine Gnade zu üben.

Diese Erscheinung erinnert an eine Parallele im römischen Rechts-

[1] Vgl. oben S. 293 N. 13. [2] So bei Marc. 14, 2 Luc. 2, 42 Joh. 2, 23 4, 45.
[3] Vgl. Langen, letzte Lebenstage, S. 31.

wesen, nämlich an die Begnadigungen und Freilassungen, welche auf Zuruf des „Volkes“: „per adclamationem populi“: erfolgt sind. Es sind in dieser Weise Freilassungen von Sklaven ihren Eigentümern abgedrungen worden, wenn die Sklaven in der Arena kämpften und durch ihr Verhalten die Gunst der Menge fanden, oder wenn sie sonst in öffentlichen Schaustellungen auftraten und dabei sich auszeichneten. Selbst Kaiser konnten sich solchen Einwirkungen nicht immer entziehen. So wird von Tiberius erzählt, daß er einmal infolge derartiger Adklamationen einen seiner Lieblingssklaven, einen Komöden, losgeben mußte, und daß er von da an Bedenken trug, selber Schauspiele zu veranstalten und bei den von anderen veranstalteten sich zu zeigen: „ne quid exposceretur“.[1] Diesem Drucke der öffentlichen Meinung auf die Sklaveneigentümer suchte die Gesetzgebung in der Kaiserzeit zu steuern, indem sie die in solcher Form erpreßten Freilassungen für nichtig erklärte.[2]

Auch Freilassungen von Verbrechern sind bei ähnlichen Gelegenheiten und auf demselben Wege herbeigeführt worden. Ebenfalls unter Tiberius war infolge eines im Theater vorgefallenen Mordes die Relegation der Häupter der Klaque und der beteiligten Schauspieler verfügt worden. Diesmal ließ sich jedoch der Kaiser „populi precibus“ nicht erweichen, die Verbannten zurückzurufen,[3] Bitten, welche doch höchstwahrscheinlich gelegentlich der öffentlichen Schauspiele selbst zum Ausdrucke gebracht sein werden. Im Anschlusse an eine Verfügung Diokletians, welche es untersagte, Söhne von Dekurionen den Bestien vorzuwerfen, wird ferner mitgeteilt: als das Volk zurief (hier: „exclamare“), habe der Kaiser in seinem Konsistorium die Äußerung getan: „Vanae voces populi non sunt audiendae: nec enim vocibus eorum[4] credi oportet, quando aut obnoxium crimine absolvi aut innocentem condemnari desideraverint.“[5]

Eine solche Begnadigung „per adclamationem populi“ mag den Darstellern der Leidensgeschichte Christi vorgeschwebt haben, und es ist nicht uninteressant, daß gerade jene Äußerung Diokletians bereits

---

1 Sueton. Tiberius Kap. 47.

2 Senatsbeschluß unter Marc Aurel: Dig. 40, 9, 17 pr.; Cod. 7, 11, 3. Vgl. frag. Dositheanum § 7 und L. von Keller, Institutionen, 1861, S. 222. Vgl. über die Adklamationen: Joh. Schmidt in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop. der klass. Altertumswiss. I, 1894, S. 149.

3 Sueton. Tiberius Kap. 37.

4 Vielleicht ist zu dem Pluralis (ii), welcher hier den Singularis (populus) ablöst, „popularium“ hinzuzudenken, wie in Dig. 48, 19, 28, 3 (Callistratus) und 49, 1, 12 (Ulpian) steht. Auch in den Basiliken heißt es bei Wiedergabe der Kodexstelle: „τῶν δημωτῶν ἐκβοήςεςιν“ (60, 51, 19).

5 Cod. 9, 47, 12.

von der älteren juristischen Literatur mit dem Falle des Barabba und Christus' in Zusammenhang gebracht worden ist. Sowohl ein Scholiast der Basiliken, wie die Bologneser Glosse zum Codex Justinianeus notieren bei dieser Gelegenheit das Verhalten des Pilatus und apostrophieren ihn. Dort heißt es, freilich unter Einmischung eines starken Anachronismus: „Οὐαί σοι Πίλατε ὅτι Ῥωμαῖος ὢν νόμον Ῥωμαϊκὸν ἠγνόησας τὸν παρόντα δηλαδὴ Βαῤῥαβᾶν μὲν ἀπολύσας Ἰησοῦν δὲ σταυρῷ καταδικάσας“.[1] Die Glosse[2] faßt sich kürzer und bemerkt nur: „et sic Pilatus male fecit“. Diese alte Parallelisierung dürfte vielleicht das Richtige getroffen haben, und sie erklärt, wie gesagt, wenigstens die Möglichkeit eines solchen Vorganges, wie er in den Evangelien beim Prokurator Judäas vorausgesetzt wird. Damit fände auch die „ἀνάγκη“ bei Lukas[3] eine befriedigende Lösung.

Freilich wird der Sachverhalt nun des Genaueren so verstanden, als hätte Pilatus die Auswahl zwischen zweien zu lassen gehabt. Davon steht aber nichts in den evangelischen Berichten. Sie lauten übereinstimmend: ἕνα! Dagegen zeigen sie eine Differenz anderer Art. Nach der überwiegenden Schilderung ergreift Pilatus selber die Initiative. Bei Matthäus fragt er die Menge, als sie sich versammelt hatte, unvermittelt: „wen soll ich euch losgeben? Barabba oder Christus?“[4] Nach Lukas hat er ihnen vorher angeboten: „παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω“, worauf sie schreien: „nimm ihn weg! Gib uns Barabba frei!“[5] Nach der Schilderung des Johannes macht er sie sogar auf das angebliche Gewohnheitsrecht erst aufmerksam und fragt: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freilasse?“[6] Nur bei Markus beginnt die Menge selbst zu fordern, daß er ihnen „tue, wie immer“, und Pilatus „antwortet“, wie er bei Johannes fragt.[7] Diese letztere Art entspricht der „adclamatio populi“ natürlich am meisten, nur daß dabei vorauszusetzen sein würde, daß das „Volk“ jeden der zu Begnadigenden vor Augen hatte. Ob aber der Prokurator Christus und Barabba neben einander vorgestellt hatte, ist eben zweifelhaft. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß entweder die Menge es begehrt oder daß der Prokurator selber daran erinnert, an hohen Festtagen könnten Begnadigungsakte vollzogen werden, daß ihnen sodann der Prokurator Christus vorschlägt, während sie, angeblich von den Priestern angestiftet, Barabba verlangen, auch ohne diesen gesehen zu haben. Diese Annahme würde namentlich mit dem Markus-Berichte übereinstimmen.

[1] Basil. ed. Heimbach V S. 872. [2] Gl. „audiendae“ zu Cod. 9, 47, 12.
[3] Vgl. oben S. 294 N. 1. [4] Matth. 27, 17. [5] Luc. 23, 16; 18.
[6] Joh. 18, 39. [7] Marc. 15, 8; 9.

Es ließe sich vielleicht noch die Einwendung erheben, daß die Heranziehung einer spezifisch römischen Einrichtung, wie die der Adklamationen im Zirkus und Theater, für das Volk der Israeliten ebenso wenig passend sei, wie der Schluß aus den heidnischen Festgebräuchen, und daß die Gelegenheit dort eine andere gewesen sei als hier. Indessen die Adklamation, mochte sie bei Volksschauspielen stattfinden oder bei öffentlichen Gerichtsszenen, ist überhaupt keine Rechtseinrichtung, sondern ein Faktum, eine Art Naturgewalt, wie ein Fall der vis major. Der zur Verfügung der Begnadigung Berechtigte konnte sich natürlich der Volksstimme verschließen, wie es der Kaiser Diokletian in Fällen empfahl, wo die Volksgunst eine verkehrte Richtung einschlug. Dann fand die Freilassung nicht statt. Aber der Gewalthaber tat dies auf seine Gefahr, und Pilatus besaß offenbar nicht den Mut, einer solchen Gefahr zu trotzen. Wurde hingegen der Volkswille erfüllt, so ließ sich das Geschehene in uneigentlichem Sinne auch so hinstellen, als ob die Menge selber die Gnadeninstanz gewesen wäre, und so scheint es wirklich geschehen zu sein.[1]

Als das Ergebnis der vorstehenden Bemerkungen dürfte demnach festgestellt werden, daß weder ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen, wie bei anderen Völkern, erweislich ist, noch eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung; daß ferner die Beschränkung eines solchen Brauches auf einen einzigen Gefangenen ohne Beispiel sein würde. Die Berichterstatter in den Evangelien haben dagegen Recht, wenn sie sich des dem römischen Volke bekannten Brauches vor dem Gerichte eines römischen Beamten erinnern, und die Adklamationen des Pöbels als das Mittel schildern, eine Einzelbegnadigung in die Wege zu leiten.[2] Eine besondere kaiserliche Genehmigung war zu der letzteren nicht erforderlich,

[1] Vgl. das Apokryphon bei Tischendorf S. 299: „cύνηθεc ἵνα ἐλευθερῶ δι' ὑμᾶc ἕνα etc."; διά mit dem Akkusativ kann allerdings auch schon die neugriechische Bedeutung „für" besitzen. Vgl. Blaß, Grammatik, a. O. S. 133. Vgl. aber auch Ulpian zu Demosth. Timocrates, rec. Dindorf, 1851, vol. IX, wo es von den Panathenaeen heißt: „τότε δὲ ἐξῆν ἀφεῖcθαι τοῦ δεcμοῦ τοὺc δεcμώταc διὰ τὴν πανήγυριν", und Sopater a. O. S. 71: „Δίδωcιν γὰρ ὁ νόμοc — αὐτῇ πανηγύρει δεcμώταc λύειν." So haben auch manche moderne Schriftsteller hier von einem Begnadigungsrecht des jüdischen Volkes gesprochen. Vgl. Justus Möser, Patriot. Phantas., IV. Teil, Nr. XXXVI und Friedr. Schleiermacher, das Leben Jesu: Sämtl. Werke, 1. Abth., 6. Band, 1864, S. 434.

[2] Insofern ist auch die Heranziehung der Analogie von der Begnadigung Jonathans (oben S. 294 N. 6) nicht unpassend. Hammond a. O. erinnert an die römische provocatio ad populum, allein diese hat doch immerhin ein anderes Organ zur Voraussetzung, als die bei einem Nationalfeste zusammenströmende Menschenmenge, den „ὄχλοc".

solange den Statthaltern das Recht, über Leben und Tod der Provinzialen zu verfügen, noch ungeschmälert zustand.

VII. Die hieraus sich von selbst ergebenden Bedenken gegen die wörtliche Annahme der evangelischen Berichte haben übrigens noch eine Probe zu bestehen gegenüber einem weiteren zugunsten der Passahbegnadigung ins Treffen geführten Umstand. Von alters her hat man es nämlich als eine Fortsetzung dieser angeblichen Sitte und als eine Rezeption derselben durch das Christentum angesehen, daß die römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts und ihre Nachfolger Massenbegnadigungen am Osterfeste angeordnet haben.[1] Würde dieser geschichtliche Zusammenhang sich feststellen lassen, so könnte allerdings erwartet werden, daß hier von rückwärts ein Licht fiele auf die Zeit, von welcher bisher die Rede war. Indessen die Annahme eines solchen Zusammenhanges ist nicht unwidersprochen geblieben, wenn es auch nur wenige Schriftsteller zu sein scheinen, denen ein Zweifel an der allgemeinen Vermutung gekommen ist. Spencer stößt sich an der Unwahrscheinlichkeit, daß Christen eine Sitte von den Juden angenommen haben sollten,[2] Hottinger daran, daß in Barabba ein schwerer Verbrecher begnadigt worden ist, während die christlichen Osterindulgenzen solche Delinquenten ausdrücklich von ihrer Gnade ausschließen.[3] Dies trifft alles zu, namentlich das zweite Argument. Aber noch viel einfacher lautet die von dem neuesten Bearbeiter der Osterindulgenzen aufgeworfene Zweifelsfrage, ob man denn imstande sei, den geschichtlichen Zusammenhang zwischen jenen beiden Erscheinungen zu erweisen.[4] Diese Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf. In der Tat, ein Nachweis irgend welcher Art, der jene Annahme begründen würde, läßt sich nicht führen.

[1] So bereits Grotius a. O. und seine Nachfolger, wie Friedlieb d. Ä. und Jac. Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3 ed. Ritter, III, S. 297), welcher sagt: „Traductus autem proculdubio indulgentiae huius Paschalis mos a Judaeis etc." Ferner Hammond, der nur mißverständlicher Weise diese späteren Passahbegnadigungen bloß auf Juden bezieht, a. O.: „Similiter imperatores .... jusserunt" und Steller Kap. II § 34: „sine omni dubio in memoriam illius Aegyptiacae etc." Englert S. 23 meint auch hinsichtlich der Ableitung: „Negari non potest", obgleich er auf den erheblichen Unterschied des Ausschlusses von Schwerverbrechern aufmerksam wird. Ferner vgl. Maphanafus Kap. 13 und v. Walther S. 198 flg. (§ 9 und 10), sowie Neuere, wie Carol. Lüder, de abolitione paschali (Comm. ad veniam docendi impetrandam, Halle 1861) S. 19 (nach Gothofr.) und Cuq in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités, III, 1900, S. 481 (ebenso). Ich selbst habe mich in meinen Abhandlungen a. O. S. 57 ohne Prüfung dieser Meinung angeschlossen.

[2] Spencer a. O. S. 1126 flg.

[3] Hottinger a. O. S. 282 (§ 10) und S. 303 flg. (§ 23). Vgl. auch Englert: oben N. 1.

[4] Leschtsch a. O. S. 56 N. 55.

Die Osterindulgenzen[1] erinnern an die Massenbegnadigungen, welche gelegentlich der Lektisternien und der anderen mit Begnadigungen verbundenen Feste des Altertums üblich waren. Sie haben mit diesen auch den Ausschluß Unsühnbarer gemein, denn die jetzt aus politischen und strafrechtlichen Gründen hervorgegangene Liste der personae exceptae ersetzt nur die früher nach religiösen Gesichtspunkten geschehene Aussonderung.[2] Ja man wird nicht irren, wenn man in diesen Erlassen geradezu die christliche Fortführung jener heidnischen Festgebräuche erblickt. Denn die Massenbegnadigung und der Ausschluß der genannten Kategorien ist nicht die einzige Übereinstimmung zwischen hier und dort.[3] Von den Lektisternien wird erzählt, daß während ihrer Dauer auch die Prozesse pausiert hätten,[4] dasselbe war der Fall an dem mittleren Tage der Thesmophorien,[5] und nun vergleiche man damit die Bestimmung des Gesetzes von 380, wonach während vierzig Tagen vor Ostern „omnis cognitio criminalium quaestionum" inhibiert sein sollte,[6] und das Verbot von 389, innerhalb derselben Zeit „supplicia corporis" zu vollstrecken,[7] welches letztere sogar der alten jüdischen Überlieferung direkt entgegengesetzt war.[8] Die Ferienordnung der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arkadius von demselben Jahre 389 nahm die „heiligen Passahtage", d. h. die zwei Wochen, in deren Mittelpunkt der Ostersonntag gelegen ist, von den Gerichtszeiten aus,[9] was im Jahre 392 so ausgedrückt wird: „Actus omnes seu publici seu privati diebus XV paschalibus sequestrentur",[10] während die erstgenannte Vorschrift in der Justinianischen Überlieferung noch den Zusatz enthält, daß in diesen Zeiten auch die Eintreibung aller Steuern und sonstiger öffentlicher Schulden sowie diejenige der privaten Forderungen unterbleiben solle.[11] Dagegen verfügten Honorius und Theodosius im Jahre 408 für einen besonderen Fall — es handelt sich um die Verfolgung Isaurischer Räuber —, daß in der Strafverfolgung (quaestiones und tormenta) auch die Ostertage keine Unterbrechung herbei-

---

1 Diese Bezeichnung ist wohl die zutreffendste: vgl. die Rubrik zu Cod. Theod. 9, 38: „de indulgentiis criminum" und Breviar. Alar. 9, 28, wo die Epit. Monach. den Zusatz hat: „in Pascha". Vgl. ferner den Sprachgebrauch in den Erlassen selber: „indulgentia" und „indultum" in Cod. Theod. 9, 38, 6; „indultio" in const. Sirmond. 7; „indulgere" in Cod. Theod. 9, 38, 8 und „generalibus indulgentiis" in const. Sirmond. 8.

2 Vgl. oben S. 304 N. 8.

3 Darauf machte schon Hottinger S. 301 flg. (§ 22) aufmerksam.

4 Liv. V, 13, 8: „jurgiis ac litibus temperatum". 5 Sopater a. O.

6 Cod. Theod. 9, 35, 4. 7 ib. const. 5. 8 Vgl. oben S. 299 N. 4.

9 Cod. Theod. 2, 8, 19, 3. 10 ib. const. 21. 11 Cod. Just. 3, 12, 6, 6.

führen dürften,[1] eine Bestimmung, welche sich deutlich als eine Ausnahme zu erkennen gibt.

Der Inhalt dieser Gnadenerlasse stimmte, wie man schon früher wußte,[2] nicht stets überein. Abgesehen von der wechselnden Liste der ausgeschlossenen Personen, ist aber der Grundton immer der gleiche: daß die in den Gefängnissen Internierten, welche daselbst der Untersuchung oder Bestrafung ihrer Delikte entgegensehen,[3] während der Festtage von ihren Fesseln befreit und losgelassen werden sollen.[4] Zu den veränderlichen Bestandteilen scheint es gehört zu haben, zu bestimmen, ob auch bereits Verurteilte in die Begnadigung einbezogen wurden oder nicht;[5] ferner, ob die Strafverfolgung gegen den Freigelassenen damit aufgehoben war oder nicht, eine Wirkung, welche neuerdings Leschtsch mit „Lösung" oder „Nicht-Lösung des Prozeßverhältnisses" bezeichnet hat.[6] So scheint jedenfalls in der Indulgenz vom Jahre 380/1 eine dauernde Befreiung vorgesehen zu sein, denn es werden die Begnadigten als „securitati perpetuae" und „statui pristino restituti" bezeichnet, welche „ad communis vitae gaudia" gebracht werden sollen, um ein neues Leben zu beginnen („ut novae reparationis luce perfrui melioris vitae teneant novitatem").[7] In dem Erlasse von 385 wird zu verstehen gegeben, daß auch keine Torturen in der Fest-

1 Cod. Theod. 9, 35, 7.

2 Vgl. v. Walther S. 198: „nicht einerley Würkung" und jetzt Leschtsch a. O., wo aber die beiden const. Sirmond. 7 und 8, auf welche bereits Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3, ed. Ritter III S. 296) als kürzlich (nämlich 1631) neu aufgefundene hinwies, nicht berücksichtigt werden.

3 Cod. Theod. 9, 38, 4: „quoscunque nunc — exspectatio quaestionis poenaeque formido sollicitat; c. 3 ib.: „omnibus quos reatus adstringit, carcer inclusit"; const. Sirm. 7: „illos quos imminentis supplicii terror exagitat"; Cod. Theod. 9, 38, 7: „omnes omnino — qui leviore crimine rei sunt postulati".

4 Cod. Theod. 9, 38, 4: „absolvamus"; ib. const. 3: „claustra dissolvimus", ib. const. 6: „pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus"; ib. const. 7: „periculo carceris metuque poenarum eximi jubemus"; ib. const. 8: „nullum teneat carcer inclusum, omnium vincula solvantur; requies vinculorum"; Gregor. Nyssen. in Christi resurrectionem Or. III (Migne, Patrol. Graec., Tom. 46, 1863, S. 657): „ὁ δεσμώτης λύεται"; Chrysostom. ad pop. Antiochen. homilia VI (Migne, a. O., Tom. 49, 1862, S. 84): „τοὺς τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντας σχεδὸν ἀφῆκεν ἅπαντας." Ib. homil. XXI (a. O. S. 217): „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης ἐπιστολὴν ἔπεμψας πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κελεύουσαν τοὺς τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντας ἀφεῖναι καὶ συγχωρεῖν αὐτοῖς τὰ ἐγκλήματα"; Acta concilii Chalcedon. actio I: „λύεται ἐπὶ τῶν ἐγκλημάτων τὰ δεσμὰ τοῖς ὑπευθύνοις".

5 Chrysostom a. O. VI spricht jedenfalls in Bezug auf die Indulgenz von 387 nicht allein von „ἀφιέναι" der „ἐληλεγμένοι", sondern auch der „καταδικασθέντες". Vgl. auch Cod. Theod. 9, 38, 6: „His — tali quoque sub absolutione damnatis" (a. 381). Vgl. Leschtsch a. O. S. 73 flg.

6 Leschtsch a. O., z. B. S. 35, 44 und sonst.

7 Const. Sirmond. 7. Leschtsch, welcher sonst als Regel für die „abolitio pascha-

zeit stattfinden dürften,[1] und nach dem Gesetz von 386 bezog sich die Begnadigung auf sämtliche strafrechtliche Freiheitsentziehungen: „per omne hoc tempus catenis levamus, exilio solvimus, a metallo abstrahimus, deportationibus liberamus“: im ganzen Reiche,[2] nicht auf die Untersuchungsgefangenen allein. Ja nach den Äußerungen der Kirchenväter findet sich auch die Übereinstimmung mit altheidnischen Sitten, daß man die in Privathaft gehaltenen Schuldner ebenfalls der allgemeinen Freiheit genießen ließ.[3]

Eine gewisse Schwierigkeit bei der Betrachtung der christlichen Osterindulgenzen erwächst aus manchen Gesetzesdaten. Denn man wird im allgemeinen annehmen dürfen, daß die Erlasse unmittelbar vor dem Feste ins Reich hinaus ergingen.[4] Damit stimmen denn Daten, wie Mai, Juni und Juli, nicht überein. Indessen ist hier nicht der Ort, diesen Fragen der Gesetzeschronologie näher zu treten.[5]

Die Osterindulgenzen gingen durch die Gesetzgebung Justinians in das byzantinische Reich über, indem hier das Indulgenzdekret vom 25. Februar 385, welches diese Begnadigungen für ständig erklärte, mit einem Zusatz aus einem früheren Erlasse aufgenommen wurde.[6] Dasselbe geschah im Breviarium Alaricianum ohne den Zusatz,[7] und Cassiodor teilt ein ausführliches Schema für eine solche Indulgenz mit, welches insoferne ein gewisses Interesse bietet, als in ihm verschiedene den bisher hervorgehobenen analoge Bestimmungen enthalten sind.[8] „Abstine noxiam, lictor, securem!“ wird dem Henker zugerufen; „catenas tuas lacrimis madidas felicior rubigo suscipiat“; „auditoria — mutescant; cella gemituum, tristitiae domus — locus perpetua nocte caecatus tandem

---

lis“ Nicht-Auflösung betrachtet, hat doch auch für Cod. Theod. 9, 38, 7 eine Ausnahme zugeben müssen: S. 67 N. 64.

1 Cod. Theod. 9, 38, 8: „patiatur tormenta“ (nämlich der exceptus!).

2 Const. Sirmond. 8.

3 Ambrosius, epist. 14: „Sanctis diebus hebdomatis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula“; Gregor. Nyssen. a. O.: „νῦν — ὁ χρεωστὴς ἀφίεται, ὁ δοῦλος ἐλευθεροῦται“. Die letztere Bemerkung bezieht sich entweder auf freiwillige Manumissionen oder auf die Freilassung gefesselter Sklaven, wie oben S. 305, wo auch N. 6 zu vergleichen ist.

4 Vgl. Chrysost. ad pop. Antioch. VI und XXI cit., wo es heißt, daß die kaiserlichen „ἐπιστολαί“ oder „γράμματα“ „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης“ oder „in diesen Tagen“ im Reiche verbreitet worden seien.

5 Vgl. Cod. Theod. 9, 38, 3; 4; 6, und dazu Gothofredus a. O., Sam. Petitus, leges Atticae, Paris 1635, S. 38 flg., Leschtsch a. O. S. 48 N. 52.

6 Cod. Just. 1, 4, 3 vgl. mit Cod. Theod. 9, 38, 8 und c. 6 ib. (Schlußsatz).

7 Breviar. Al. 9, 28.

8 Cassiod. Varia: Mon. Germ. hist., auct. antiqu., tom. XII, 1894, S. 353 flg.

infusione lucis albescat,[1] in quo non unum tormentum sustinet reus; reos — emitte: redeant ad superos —; locus ille — tristes incolas perdat; exite exclusi — redite ad lucem; delicta derelinquite cum catenis, dierum beneficiis absoluti;[2] vivite nunc honestate" —. Zum Schlusse wird der „claustrorum magister" für den Verlust, welchen er erleidet, damit getröstet, daß ihm ja noch immer diejenigen übrig blieben, auf welche der Gnadenerlaß sich nicht erstrecke!

Sogar in noch viel späterer Zeit soll an der Sitte solcher Begnadigungen am Osterfeste festgehalten worden sein. Ein Reisebericht aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts erwähnt einen venetianischen Brauch, wonach die am Ostertage wegen Schulden im Gefängnisse Sitzenden, wenn ihre Schuld nicht über 50 Gulden betrug, freigelassen zu werden pflegten; die Hälfte ihrer Schuld bezahlte die „Herrschaft" (der Staat), die andere Hälfte mußten die Gläubiger nachlassen.[3] Nach fränkischer Gewohnheit soll ebenfalls nach einem Berichte aus dem 17. Jahrhundert nicht allein an Ostern, sondern auch zu Weihnachten und Pfingsten die Loslassung von Gefangenen stattgefunden haben; ja noch jetzt, sagt der Berichterstatter, läßt der Bischof (von Paris) jährlich am Palmsonntag einen Gefangenen aus dem Kerker frei zur Erinnerung an die „liberatio spiritualis nostra", welche durch Jesus Christus geschehen ist.[4]

Nur in diesem allerletzten Falle scheint in der Tat eine Anlehnung an die evangelischen Berichte vorzuliegen.[5] Aber im Übrigen fehlt, wie gesagt, jeder Anhaltspunkt, um eine Nachbildung anderer Art anzunehmen, als dieselbe aus den Ähnlichkeiten mit den heidnischen Festbräuchen sich von selbst ergibt. Es sind wiederum lediglich zwei Momente: der festliche Anlaß und die Loslassung Gefangener, welche jene christlichen Osterindulgenzen mit der von den Evangelisten geschilderten Sitte gemeinsam haben.

---

1 Dies erinnert an die Ausdrucksweise in Cod. Theod. 9, 38, 6, vgl. oben S. 314 N. 4.

2 Vgl. oben S. 305 N. 1.

3 Reisediarium des Heinrich Schickhart von Herrenberg, Baumeisters des Herzogs Friedrich von Württemberg, welcher nach Maphanafus Kap. 14 eine Reise seines Herrn: Montpellier 1602: beschrieben haben soll. Daselbst soll S. 166 das Zitat stehen.

4 Joha. Filesacus, Tract. de Quadragesimae — observatione (Opera varia, Paris, 1621, S. 482 flg.). Als eine Pariser Sitte, nach welcher am Palmsonntag auf Intercession des Bischofs ein Gefangener aus dem Kerker entlassen wurde, bestätigt dies: Joach. Hildebrand, de diebus festis libellus, Helmst. 1706, S. 66.

5 Die Schlußworte stimmen ebenfalls mit der sonst üblichen Bezeichnung der Analogie der Ägyptischen Befreiung überein, vgl. Steller (Kap. 2 § 27), wie es scheint, nach Chrysostom, hom. 30 in Genes. (Migne, Patrol. Gr., tom. 53, 1862, S. 274).

[Abgeschlossen am 20. Oktober 1905.]

Der Schluss der Paulusakten.

Von P. Corssen in Berlin.

Die Vermutung, die ich in Bd. IV, S. 26 dieser Zeitschrift aussprach, daß die im Jahre 1897 von C. Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten nicht den ursprünglichen Text wiedergebe, ist durch ihre nunmehr erfolgte Veröffentlichung[1] nur allzusehr bestätigt worden. Ich weiß nicht, ob die Wissenschaft darum zu trauern braucht. Sie lebt von Fragen und Problemen und ein Fund, der ein fertiges Ergebnis bringt, gibt ihr weniger Nahrung als einer, der neue Fragen stellt oder alte um so dringlicher erscheinen läßt. Schmidts Entdeckung hat das Problem der Paulusakten nicht gelöst, aber höchst erwünschtes Material dafür geliefert. Über vieles läßt sich jetzt sicherer und richtiger urteilen als es dem scharfsinnigen Gelehrten möglich war, der mit bewundernswertem Fleiße zum ersten Male eine Lichtung in den Urwald der apokryphen Apostelgeschichten geschlagen hat. Aber so sehr es zu wünschen ist, daß das Material zu den apokryphen Apostelgeschichten durch weitere glückliche Funde vermehrt werde, so werden doch Lipsius' literargeschichtliche Untersuchungen über diesen Gegenstand und seine von Bonnet unterstützten und fortgesetzten handschriftlichen Forschungen immer den Grund bilden, auf den alle Späteren zurückzugehen haben; denn wenn auch diese Arbeiten verbesserungsbedürftig sind, so hat ihr Urheber sich nicht nur durch die Heranschaffung und Durchdringung eines ungeheuren Materials, sondern auch durch die Grundlegung des richtigen Forschungsprinzips ein unvergängliches Verdienst erworben. Es ist nicht eben erhebend zu sehen, daß manche deshalb, weil Lipsius in der Anwendung des Prinzips nicht immer glücklich gewesen ist, das Prinzip selbst verwerfen und auf eine sorgfältige Analyse der Überlieferung verzichten zu dürfen glauben, obwohl doch ohne sie die Erkenntnis des Wesens und

[1] C. Schmidt, Acta Pauli, Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Leipzig 1904.

der Entstehung dieser Literatur unmöglich ist. Nachdem ich an einem Teil der Paulusakten, mehr skizzenhaft als abschließend, zu zeigen versucht habe, wie gründlich diese Stoffe im Lauf der Zeiten umgewandelt sind,[1] will ich nun den Schluß derselben Akten, das Martyrium des Paulus, einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Der Tod der Apostel interessierte begreiflicherweise die Gläubigen in ganz besonderem Maße. Es wurde daher vielfach aus den apokryphen Apostelgeschichten das Martyrium herausgehoben und gesondert überliefert und ging so unter mannigfachen Umwandlungen schließlich in den Besitz der Kirche über. Dieser Umwandlungsprozeß liegt besonders deutlich zutage bei dem Martyrium des Andreas. Da die folgende Untersuchung, die einen analogen Vorgang erweisen soll, mit einem sehr viel lückenhafteren Material zu operieren hat, so wird es nützlich sein, sie durch eine Darstellung dieses unmittelbar in die Augen springenden Prozesses vorzubereiten. Ich werde mich dabei so kurz wie möglich fassen.

Eine vatikanische Handschrift hat zum Glück ein abgerissenes Stück der Akten des Andreas erhalten.[2] Es sind durch kurze Erzählung verbundene Reden, die der Apostel im Gefängnis hält. Da es ein Fragment ist, so sieht man aus ihm selbst nicht, an welchem Ort der Apostel gefangen gehalten wird, noch auch wer der Aegeates ist, der sein Schicksal in der Hand hat, ebensowenig, wer der neben der Gattin des Aegeates genannte Stratokles ist, doch darf man aus der abgeleiteten Überlieferung schließen, daß jener der römische Prokonsul von Achaja in Patras, dieser sein Bruder sein soll.

Die Hauptzüge der Geschichte sind folgende. Die gläubig gewordene Gattin des Aegeates, Maximilla, hat ihrem Mann die eheliche Gemeinschaft aufgesagt. Er stellt ihr die Wahl, ihren Widerstand aufzugeben und dadurch den Apostel zu befreien oder aber ihn dem sicheren Verderben preiszugeben. Maximilla, die wie die andern Gläubigen mit dem Apostel im Gefängnis verkehrt, bleibt auf seine Ermahnung standhaft, worauf Aegeates beschließt, den Andreas zu kreuzigen. Mehr Tatsächliches enthält das Fragment nicht.

Die Fortsetzung dieser Geschichte, das eigentliche Martyrium, ist mehrfach in verschiedener Gestalt überliefert. Den Akten am nächsten

[1] Als auf eine Ergänzung dieser Skizze mag der Leser, der sich dafür interessiert, auf meine Rezension der Schmidtschen Publikation in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 1904, S. 702 ff. verwiesen werden.

[2] Acta apostolorum apocrypha II, 1 ed. M. Bonnet, Leipzig 1898, p. 38—45.

steht das von Bonnet S. 58ff. aus einer Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts abgedruckte Martyrium. Wir finden dieselben Personen, Aegeates, Maximilla und Stratokles, neben dem Apostel. Stratokles tritt besonders hervor. Er kann seinen Schmerz nicht bändigen und vergreift sich an den Henkern. Das stimmt mit den Akten überein, wo Stratokles von allen Brüdern besonders betrübt über den bevorstehenden Tod des Apostels ist. Hier wie dort wird er von diesem als τέκνον angeredet (42, 11; 43, 19 und 59, 25; 61, 2). Der Grund, weswegen Aegeates den Apostel kreuzigen läßt, ist derselbe wie in den Akten, wenn auch die Sache ein wenig verschleiert ist. Aegeates wirft dem Apostel vor, daß er seine Frau ihm heimlich abspenstig gemacht habe, so daß sie nun an ihm und Gott ihr Gefallen habe. Dafür läßt er ihn erst geißeln und dann kreuzigen. Nach dem Tode des Apostels bestürmt Aegeates vergeblich seine Gattin, die, wie es heißt, wegen seines rohen Charakters und seines frevelhaften Wandels von ihm getrennt war, sich mit ihm wieder zu vereinigen und tötet sich heimlich in der Nacht durch einen Sturz aus der Höhe.

Die Unselbständigkeit des ganzen Stückes zeigt sogleich der Anfang, der den Leser ganz unvermittelt in medias res versetzt: τοῦ μακαριωτάτου ἀποστόλου Ἀνδρέου διαλεγομένου τοῖς ἀδελφοῖς δι' ὅλης τῆς νυκτός.

Dasselbe Stück ist in einer älteren Pariser Handschrift stark verkürzt erhalten. Es ist der Versuch gemacht — ungeschickt genug — durch eine kurze Einleitung das Ganze selbständig erscheinen zu lassen. Gegen Schluß und in der Mitte ist die Überlieferung ausführlicher und selbständiger, vielleicht in Einzelheiten auch ursprünglicher. Infolge der Kürzung sind aber sehr wichtige Dinge ausgefallen, nämlich das Motiv der Hinrichtung und das Einschreiten des Stratokles, der hier auch nicht wie in der längeren Fassung von vornherein als eine bekannte Person behandelt, sondern wo er zum ersten Male auftritt, als Στρατοκλῆς τις eingeführt wird (p. 60, 30).

Wesentlich hiervon verschieden ist die Darstellung in dem Martyrium, das Bonnet an erster Stelle S. 46ff. abgedruckt hat. Die Geschichte des Andreas wird darin vollständig gegeben. Sie beginnt, wie die Thomasakten und die Johannesakten des Prochoros, mit der Trennung der Apostel von Jerusalem. Andreas geht direkt nach Patras und bekehrt die ganze Stadt mitsamt dem Prokonsul Lesbios. Das wird c. 2—7 erzählt. Was nun folgt, weicht so weit von dem andern Martyrium ab, daß es eine ganz andere Geschichte scheint. Das Motiv, daß

der Apostel den ehelichen Frieden stört, ist gänzlich ausgeschieden. Aegeates, der Nachfolger des Lesbios, läßt den Apostel verhaften, weil er die Tempel und Haine der alten Götter zerstört und den Gekreuzigten gepredigt hat. Daß aber dennoch diese Erzählung von der andern nicht unabhängig ist, zeigt sich am Schluß, der mit dem des andern Martyrium genau übereinstimmt (c. 18 = c. 10), ja in der Mitte hat sie den ursprünglichen Text sogar besser erhalten, denn sie gibt die in dem andern Martyrium stark verkürzte, sehr charakteristische Anrede des Apostels an das Kreuz ausführlich wieder (c. 14 = c. 4).

Noch weiter in derselben Richtung umgebildet ist die ursprüngliche Erzählung in der lateinischen Passio Andreae (S. 1 ff.). Hier geht ein Brief der Presbyter und Diakonen der Kirchen Achajas vorauf, die den Glauben an den dreieinigen Gott von dem Apostel empfangen zu haben bekennen. Auch hier wird Andreas von dem Prokonsul, der hier Aegeas heißt, gekreuzigt, weil er die Tempel der Götter zerstört und weil er die Menschen überredet der Sekte beizutreten, deren Vernichtung die römischen Kaiser befohlen haben. Es ist ein langes Religionsgespräch zwischen dem Apostel und dem Prokonsul eingeschoben, worin jener diesen u. a. auch über das Meßopfer belehrt. Auch der Schluß ist völlig umgearbeitet. Von der Gattin des Prokonsuls ist überhaupt keine Rede mehr. Nachdem das Volk sich schon einmütig gegen sein ungerechtes Urteil aufgelehnt hatte, wird er selbst, nachdem der Apostel seinen Geist ausgehaucht, auf der Straße vor aller Augen von einem Dämon gepackt und getötet.

So sind im Lauf der Zeit auch die letzten Spuren der ursprünglichen Motive der Erzählung ausgelöscht.

Dieser Vielgestaltigkeit gegenüber ist die Überlieferung des Martyrium Pauli einfach. Sie liegt in zwei an Ausführlichkeit recht verschiedenen, inhaltlich aber wesentlich übereinstimmenden Formen vor. Darnach hat Nero erfahren, daß mehrere Personen seiner nächsten Umgebung zum Christentum übergetreten sind. Dies veranlaßt ihn, die Christen sich vorführen zu lassen, unter ihnen auch Paulus. Dieser reizt den Kaiser dadurch, daß er ihn mit der Macht des Königs, dem er dient, bedroht. Darauf verhängt Nero eine allgemeine Verfolgung über die Christen, die er aber durch das Volk einzustellen genötigt wird, und läßt den Paulus durch das Schwert hinrichten.

Wir haben nun zunächst das Verhältnis der beiden überlieferten Formen zu einander zu untersuchen. Die längere ist nur lateinisch in dem sogenannten Linustext (L) erhalten. Sie findet sich bei weitem

häufiger. Lipsius zählt davon 78 Handschriften auf und glaubt, daß ihre Zahl sich noch vermehren lasse (Acta apostolorum apocrypha I, p. XXVI). Die kürzere (M) ist lateinisch nur in drei Münchener Handschriften erhalten, deren älteste, s. VIII/IX, älter als irgend eine Handschrift der andern Klasse ist. Alle drei geben aber nur die erste Hälfte des Textes. Im wesentlichen dieselbe Gestalt bieten zwei griechische Handschriften, eine von der Insel Patmos, s. IX, (P), eine andere vom Berge Athos, s. X/XI (A). Dazu kommen eine slavische, koptische und äthiopische Übersetzung (a. a. O. p. LV—LVII), zu denen sich nun noch der von C. Schmidt entdeckte Text gesellt.

Über das Verhältnis des längeren zu dem kürzeren Texte hat Lipsius in den apokryphen Apostelgeschichten II, 1, S. 142ff. eingehend gehandelt. Konnte er dabei ebensowenig wie den neuentdeckten koptischen Text auch den griechischen Codex A berücksichtigen — das letztere ist erst nachträglich in dem Ergänzungsheft S. 40 geschehen — so ist das für den Gang der Untersuchung nicht von wesentlicher Bedeutung. Ihr Ergebnis ist, daß der kürzere Text M ein Excerpt des längeren L, aber unter Benutzung einer andern Übersetzung, der griegische Text P aber eine noch weiter kürzende Rückübersetzung eines M sehr nahestehenden lateinischen Textes sei (S. 155).

Dies Ergebnis ist in der Hauptsache richtig. Lipsius hat in der Tat gezeigt, daß M an vielen Stellen den Zusammenhang zerreißt und unverständlich ist, wo wir in L die vermißte Motivierung finden. Nichtsdestoweniger sind die Einwendungen, die Zahn gegen Lipsius erhoben hat (Geschichte des Kanons II, 872, zu beachten besonders die Anm. 2), nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber den Beweis, daß das Verhältnis gerade umgekehrt, daß L eine Erweiterung von M sei, hat Zahn nicht geführt und auch gar nicht ernsthaft zu führen unternommen. Die Sache liegt, wie meistens, nicht so einfach, daß man sagen kann, der eine Text sei durchaus der ältere, der andere durchaus der jüngere.

Nachgewiesen hat Zahn, daß Lipsius' Versuch den griechischen Text auf den lateinischen M zurückzuführen mißlungen ist (S. 874ff. besonders Anm. 3). Aber er geht nun seinerseits viel zu weit, wenn er behauptet, daß jener im wesentlichen das Original von diesem sei. Vielmehr sind M und G (worunter ich nach Zahns Vorgang die beiden Griechen P und A zusammenfasse) von einander völlig selbständige Bearbeitungen desselben griechischen Textes. Es gehen aber auch P und A nicht unmittelbar auf dieselbe Vorlage zurück, so daß man diese aus ihnen rekonstruieren könnte, wie Lipsius es versucht hat. Der Text,

den dieser Act. ap. I, 104ff. gibt, ist ein ganz willkürliches Gebilde, das niemals in der Überlieferung existiert hat. Man darf damit nicht arbeiten, sondern muß es mit Hilfe des kritischen Apparats wieder in seine Bestandteile auflösen.

L und M enthalten, trotz mancher Abweichungen auch im Ausdruck, doch im ganzen dieselbe Übersetzung, das ist augenscheinlich und auch unbestritten. Mit Recht macht Zahn darauf aufmerksam, daß der Ausdruck an mehreren Stellen in M eine originalere Färbung hat (S. 873, Anm.), aber das beweist doch nur für die Form, nicht für die Substanz des Textes. Es ist auch zuzugeben, daß L eine geschwätzige Breite zeigt, die vielfach nicht ursprünglich scheint. Aber das würde doch auch nur für das Einzelne, nicht für das Ganze beweisen.

Bezeichnend für das Verhältnis des längeren Textes zum kürzeren und ebenso von M zu G ist die Tatsache, daß in sehr vielen Fällen L und M gemeinschaftlich einen Überschuß gegen G haben und zwar vielfach so, daß L und M wörtlich mit einander übereinstimmen. Auch die Art der Übereinstimmung von L und M gegen G kommt vor, daß G eine Wendung hat, die weder L noch M wiedergeben. Dazu kommt, daß gelegentlich L und M ein anderer Wortlaut vorgelegen haben muß als von G geboten wird. So übersetzen L und M (p. 29, 17 und 111, 14) *de tuo angulo,* wo G ἐκ τῆc cῆc ἐπαρχίαc hat. L und M haben (p. 28, 9 und 109, 15) *Barnabas et* (*et* om. M) *Iustus et quidam Paulus et Arion Cappadocus* (*Cappadox* M), dagegen G: ὁ Βαρcαβᾶc Ἰοῦcτοc ὁ πλατύπουc[1] καὶ Οὐρίων ὁ Καππάδοξ. — Selten und unbedeutend im Vergleich zu dem erstgenannten Fall sind die Fälle, wo entweder L G gegen M oder G M gegen L übereinstimmen.

Hieraus geht hervor, daß, obwohl M an Umfang G ungleich näher kommt als L, es dennoch von G unabhängig ist und dagegen Beziehungen zu L aufweist, die ein nahes Verhältnis dieser beiden zu einander bekunden.

Ich beabsichtige nicht, das Verhältnis dieser Texte zu einander im einzelnen genau aufzuzeigen; es wird genügen, es an zwei Beispielen zu veranschaulichen, die zugleich die Stellung des neuentdeckten koptischen Textes zu der Überlieferung erkennen lassen.

In dem Anfang des Martyrium wird erzählt, wie Patroclus, der Mundschenk Neros, bei einem Vortrage des Paulus aus dem Fenster

[1] A schiebt nach den Angaben von Lipsius ὁ Καπάδοξ vor ὁ πλατύπουc ein. Daß dieses dafür hinter Οὐρίων fehle, wird nicht bemerkt.

stürzt und stirbt. Es heißt nun weiter in L p. 25, 16: (*spiritum exhalavit.*) *quod cum mox Neroni revertenti a balneo fuisset nuntiatum, qui multa frequentia*[1] *dilectum sibi iuvenem requirebat, contristatus est rex usque ad animam super mortem Patrocli statuitque alium pro eo ad vini officium, ut ei porrigeret pocutum.* M hat nur (*mortuus est*). *Continuo nuntiatum est Neroni.* A: (ὥστε αὐτὸν ἀποθανεῖν παραχρῆμα ἐπὶ τοῦ τόπου καὶ) ἀναγγελθῆναι ταχέως ὑπό τινων σπουδαίων τῷ Νέρωνι. P: (καὶ ἀπέθανεν) ὥστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ Νέρωνι. Darauf wird erzählt, wie Paulus den Jüngling vom Tode erweckt und er mit andern Angehörigen des kaiserlichen Hauses fortgeht.

Die Lateiner fahren dann fort:

L p. 27, 6

Cum autem lamentaretur Nero Patroclum et immensitate absorberetur tristitiae, dixerunt circumstantes ad Caesarem: Non, domine, magnanimitas vestra gravetur molestia super mortem adolescentis. Nam vivit et adest pro foribus. Caesar vero cum audisset Patroclum vivere quem paulo ante didicerat mortuum, expavit corde et recusabat eum introire et adstare suo conspectui. Sed cum persuasum illi fuisset ab amicis perplurimis, iussit eum introire.

M p. 107, 16

Caesar autem cum audisset de morte Patrocli, contristatus valde et egrediens a balneo iussit alium stare ad calices. Dixerunt autem pueri ad Caesarem: Noli contristari, Caesar; vivit enim Patroclus et nunc adest. Caesar autem cum audisset vivere Patroclum quem paulo ante mortuum audierat, expavit et nolebat eum permittere introire sibi. Et cum suasum illi fuisset ab amicis plurimis, iussit illum introire.

Die Griechen haben:

A

Ὁ δὲ Καῖσαρ ἀκούσας τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλθὼν ἀπὸ τοῦ δημοσίου καὶ περίλυπος γενόμενος σφόδρα ἐκέλευσεν ἄλλον εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ οἴνου στῆναι. ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ οἱ παῖδες αὐτοῦ λέγοντες· Καῖσαρ, Πάτροκλος ζῇ καὶ αὐτὸς στήκει ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ ὁ Καῖσαρ ἀκούσας καὶ θαυμάσας, ἔτι

P p. 106, 15.

Ὁ δὲ Νέρων ἀκηκοὼς τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλυπήθη σφόδρα καὶ ὡς εἰσῆλθεν ἀπὸ τοῦ βαλανείου ἐκέλευσεν ἄλλον στῆναι ἐπὶ τοῦ οἴνου. λεγόντων δὲ αὐτῷ ταῦτα ἤκουσεν ὅτι Πάτροκλος ζῇ καὶ ἕστηκεν ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ εὐλαβεῖτο εἰσελθεῖν. καὶ ὡς εἰσῆλθεν, λέγει αὐτῷ ὁ Καῖσαρ.

[1] Unverständlich.

δὲ ἀπιστῶν ὅτι Πάτροκλος ζῇ, οὐκ
ἐβούλετο εἰσελθεῖν ἐπὶ τὸ ἄριστον.
μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἶδεν
τὸν Πάτροκλον.

Vergleichen wir die verschiedenen Zeugen mit einander, so fällt zunächst auf, wie gewaltsam eingeklemmt am Anfang in dem kürzeren Text zwischen dem Bericht von dem Sturze des Patroklus und dem von seiner Auferweckung die Meldung an Nero steht. In M fehlt jede Verbindung, in A und P ist sie ganz äußerlich und so ungeschickt wie möglich. Es ist aber der Satz in allen diesen Texten an seiner Stelle ganz überflüssig, da ja sein Inhalt hinterher (S. 107, 16 und 106, 15) wiederholt wird. Dadurch wird er vollends zum Verräter ihres sekundären Charakters. Mit der ungeschickten Kürzung ist aber noch eine andere Unzuträglichkeit verbunden. Denn während in L die Bemerkung, daß Nero die Nachricht von dem Tode des Patroklus erhalten habe, als er aus dem Bade kam, an der ersten Stelle in einem vernünftigen Zusammenhang steht, wird in M und P — in A ist der Wortlaut geändert — dies Kommen Neros aus dem Bade nachträglich erwähnt, aber so, daß nun auch diese Bemerkung völlig in der Luft schwebt.

Diese Stelle ist nun auch in der neuentdeckten koptischen Übersetzung erhalten, leider arg verstümmelt, aber doch so, daß man sieht, mit wem der Kopte zusammengeht. Die eingeklammerten Worte beruhen auf der Ergänzung des Herausgebers und Übersetzers.

(*Als aber Nero*) *gehört* (*hatte*) *von dem* (*Tode*) *des* (*Patroklus, wurde er betrübt sehr*) *und als* (*er gekommen aus dem Bade*), *da befahl er*, (*daß ein anderer an seiner Statt über den*) *Wein trete.* (*Sie meldeten aber ihm: O Kaiser, Patrok*)*lus lebt* — Das weitere fehlt.

Man sieht, daß der Kopte den kürzeren Text bietet. Auch scheint es sicher, daß er nicht mit M, sondern mit den Griechen übereinstimmt. Welchem von beiden er aber näher steht, ist an dieser Stelle nicht ganz klar. Der Herausgeber hat die Ergänzungen halb nach P, halb nach A gegeben. Die Übereinstimmung in der zweiten Hälfte mit A scheint durch die Stellung der erhaltenen Worte *Wein trete* gesichert.

Viel interessanter wird nun das Verhältnis der Texte zu einander im folgenden, wo leider der koptische Text nicht erhalten ist.

In L ist der Verlauf der gesamten Erzählung folgender: Nero erhält die Nachricht von dem Tode des Patroklus, als er aus dem Bade kommt. Inzwischen hat Paulus den Patroklus ins Leben zurückgerufen, und die andern aus dem Hause Cäsars, die die Predigt mit angehört hatten,

kommen mit ihm zurück. Als Nero wieder zu klagen anfängt, sagen die Umstehenden: Patroklus lebt und steht vor der Tür. Nero erschrickt und glaubt, es ist ein Gespenst.

In dieser Erzählung ist Zusammenhang, und die Situation ist im großen und ganzen klar. Daß aber auch dieser Text nicht durchaus ursprünglich ist, zeigt *circumstantes*. Dieser Ausdruck ist in seiner Nacktheit unbefriedigend. Man erfährt nicht, wie die Umgebung des Kaisers zu der Kenntnis von der unerwarteten Wendung gekommen ist. Entweder muß man annehmen, daß die Umgebung des Kaisers Patroklus mit seinen Begleitern vor dem Hause gesehen hat, oder man muß diese selbst in den *circumstantes* erblicken und sich denken, daß sie inzwischen in das Haus eingetreten sind, während Patroklus noch vor der Tür stehen geblieben ist.

Ungleich mehr aber überlassen die Griechen der Phantasie zu ergänzen. P ist ganz unverständlich. Der Kaiser hört — man weiß nicht von wem — daß Patroklus lebt und wieder an der Tafel seines Amtes waltet. In A sind es wie in M die Sklaven, die es melden, aber woher sie ihre Kunde haben, wird nicht gesagt. Völlig unerfindlich aber ist, wie Patroklus in den Speisesaal gekommen ist. Hier trennt sich nun aber M von den Griechen und schließt sich L auf das engste an. Beide geben übereinstimmend an, der Kaiser habe Patroklus aus Angst, es sei sein Geist, nicht in das Haus eintreten lassen wollen, und erst auf das Zureden seiner Freunde sich dazu entschlossen. Bei den Griechen aber heißt es, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, wobei es völlig unklar bleibt, ob in den Speisesaal oder in das Haus. Nach P ist allerdings der Kaiser wieder im Hause, aber die Andeutung in A, die an das Triclinium denken läßt, fehlt in P. Nachdem aber eben gesagt ist, der Kaiser habe nicht eintreten wollen, lassen die Griechen unmittelbar darauf ohne die leiseste Motivierung das Eintreten gleichwohl geschehen, aber nicht das des Kaisers, sondern des Patroklus. — Diese grenzenlose Verwirrung wird den letzten Zweifel an dem sekundären Charakter des griechischen Textes ausschließen.

Dies könnte genügen, das Verhältnis von L, M, A und P zu einander zu beleuchten, wenn es nicht wünschenswert schiene, über die Stellung des Kopten noch eine größere Sicherheit zu gewinnen. Dazu gibt der Schluß der Akten Gelegenheit. Es wird erzählt, wie Paulus dem Kaiser nach seinem Tode erscheint.

A

Κἀκείνου ἀκούσαντος καὶ ἐπὶ πολὺ θαυμάσαντος καὶ διαπορουντος τὰ περὶ αὐτοῦ ἦλθεν ὁ Παῦλος πρὸς αὐτοὺς περὶ ὥραν ἐννάτην ἑστώτων μεταξὺ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων τε καὶ φίλων καὶ τοῦ κεντυρίωνος καὶ εἶπεν πρὸς Νέρωνα φωνῇ μεγάλῃ ὁ Παῦλος ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης· καὶ νῦν . . . καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ Παῦλος ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ Νέρων ἀκούσας τῶν ῥημάτων Παύλου καὶ ταραχθεὶς etc.

P

Κἀκείνου θαυμάζοντος καὶ διαπορουντος ὥραν ἐννάτην ἑστώτων πολλῶν μετὰ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων καὶ τοῦ κεντυρίωνος ἦλθεν ὁ Παῦλος ἔμπροσθεν πάντων καὶ εἶπεν· Καῖσαρ . . . . . ὁ δὲ ταραχθεὶς etc.

Leider fehlt hier M. Der Kopte hat nach der Übersetzung des Herausgebers folgendes: (*Während er*) *sich noch wunderte* (*und zweifelte, sofort*) *in der* (*neunten Stunde, als*) *viele standen* (*bei dem Kaiser, nämlich*) *Philosophen und der Centurio mit*) *einander, da offenbarte sich Paulus vor allen* (*und sagte:*) . . . *Als er aber gehört hatte dieses, erschrak er* etc.

Der koptische Text ist, wie man sieht, hier soweit erhalten, daß über die Ergänzungen kaum ein Zweifel sein kann. Akzeptiert man diese, so hat man zu konstatieren, daß die Übereinstimmung zwischen dem Kopten und P beinahe vollkommen ist.

Wie unzulänglich der Text von P ist, liegt auf der Hand. Daß die Präposition vor ὥραν fehlt, beruht offenbar auf einem Schreibfehler, der Kopte setzt sie voraus. Aber wie versprengt steht diese Zeitbestimmung hier, die doch offenbar zu dem Erscheinen des Paulus gehört. In A findet sich die Zeitbestimmung an der richtigen Stelle, aber die Bemerkung über die Freunde, die Philosophen und den Centurio schleppt nach. Wie der Centurio unter die Philosophen kommt, ist völlig unbegreiflich. Gemeint sein kann nur Cestus, der 112, 5 und 116, 14 als Centurio bezeichnet wird. Aber wo dieser sonst mit Namen genannt ist, wird er immer mit dem Präfekten Longus zusammen aufgeführt. Beide sind bei der Hinrichtung des Paulus zugegen und werden von ihm vorher bekehrt. Unverständlich ist aber auch die Anwesenheit der Philosophen selbst.

Gegenüber dieser unklaren und verworrenen Darstellung bietet nun L wieder eine zusammenhängende und verständliche Erzählung. Nach S. 38, 6 (= S. 115, 3 in AP) schickt Nero zwei Soldaten, Parthenius

und Feritas, aus, die sehen sollen, ob die Hinrichtung schon vollstreckt ist. Sie finden Paulus noch am Leben. Wo sie ihn finden, ist in AP nicht angedeutet. Sie kehren hier sogleich zum Kaiser zurück, was gar keinen Sinn hat, da sie doch offenbar abgeschickt sind, um nötigenfalls die Hinrichtung zu beschleunigen. Dagegen treffen sie in L Paulus noch auf dem Wege zum Richtplatz, während er eine lange Ansprache an die Menge hält. Sie sorgen dafür, daß der Weg fortgesetzt und die Hinrichtung vollzogen wird. Erst nach der Hinrichtung kehren die beiden Soldaten zu dem Kaiser zurück und berichten ihm über all die Wunder, die bei der Hinrichtung sich ereignet haben. Dieser ist darüber so entsetzt, daß er einen Staatsrat abhält, zu dem er in erster Linie Philosophen zuzieht, natürlich doch als solche, die über das Unbegreifliche am ehesten Auskunft geben können. Während sie ratschlagen, kommt Paulus um die neunte Stunde.

Wenn nun L im allgemeinen den Zusammenhang und die Motive der ursprünglichen Erzählung besser erhalten hat als die andern Zeugen, so ist doch damit, wie schon gesagt, noch lange nicht bewiesen, daß L eine treue Übertragung des Originals darstellt. Es ist sehr wohl möglich, daß im einzelnen Falle selbst die miserabelen griechischen Texte Älteres erhalten haben. So bin ich mit Zahn (S. 875) der Meinung, daß nicht, wie Lipsius annahm, das πλατύπους der Griechen S. 108, 13, das auch die koptische Übersetzung bezeugt (S. 87), aus Παῦλός τις verderbt ist, sondern daß umgekehrt das *quidam Paulus* der Lateiner aus einer Korruptel entstanden ist (vgl. oben S. 322). Ebenso wird Zahn Recht haben, wenn er annimmt, daß die Geschichte von dem Sturz des Patroklus in L nach Apg 20, 7—12 umgemodelt ist (S. 872).

Sicher späteren Ursprungs, was Lipsius selbst für wahrscheinlich erklärte (Ap. Apg II, 1, 142), sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Apostels zu Seneka auf S. 24, 6—17, die in dem kürzeren Texte fehlen. Sie bilden in L durchaus eine Digression, während M keine Lücke empfinden läßt.[1] Aber das ist nicht die Hauptsache. Der ganze Abschnitt widerspricht den Voraussetzungen der Haupterzählung. Denn nach dieser hat Paulus sich einen Speicher außerhalb der Stadt gemietet. Dahin schleicht der Mundschenk abends heimlich — in M ist dieser Zug unterdrückt — der Kaiser aber ist aufs äußerste überrascht und entrüstet, als der Mundschenk und andere aus seinem Hause Jesum

1 *Et adiciebantur ad eum animae multae, ita ut per totam urbem strepitus fieret et concursus multitudinis de domo Caesaris et credebant in domino et fiebat cotidie gaudium magnum. Quidam autem pincerna Caesaris, nomine Patroclus, abiit vespera ad horreum* usw. S. 105.

Christum als ihren Herrn bekennen. Als nachher Paulus vor ihn geführt wird, wirft er ihm vor, daß er sich heimlich in das Reich eingeschlichen habe. Dagegen wird in jener Digression erzählt, daß Paulus ganz unbehindert gelehrt und auch mit den heidnischen Philosophen disputiert habe, daß die meisten von ihnen vor ihm kapituliert hätten, daß Seneka — er wird mit Namen nicht genannt, sondern als Lehrer des Kaisers bezeichnet — dem Kaiser einige von seinen Schriften vorgelesen[1] und bei allen Bewunderung für ihn erregt habe, endlich daß auch der Senat eine hohe Meinung von ihm gehabt habe.

In c. 11 (p. 36, 2) finden wir ein Wort, das mittelbar oder unmittelbar aus Statius stammt: *Primus in orbe timor creavit deos = Primus in orbe deos fecit timor.*[2] Dies Zitat steht in einer Rede, die Paulus an die Männer richtet, die ihn zu dem Richtplatze führen. Er warnt sie vor dem ewigen Feuer, durch das der Herr die Welt vernichten wird, und knüpft daran eine längere, sehr unklare Auseinandersetzung über das Wesen der heidnischen Götter. Diese ganze Auseinandersetzung fehlt im Griechischen, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sie erst in der lateinischen Bearbeitung hinzugefügt ist. Die Götter, heißt es, sind leere Bilder von Menschenhand gemacht, unter ihnen aber verbergen sich Dämonen. Diese Dämonen sind die gefallenen Engel, die es auf das Verderben des Menschengeschlechts abgesehen haben, unter sich aber sind sie uneinig. Das wird durch ein Wort des Jesaias (48, 22) belegt: *Non est enim pax impiis, dicit dominus.* Dies Zitat kann ebensowenig wie das eben erwähnte profane aus einem griechischen Original übersetzt sein, denn es stammt aus der Übersetzung des Hieronymus. Die Septuaginta haben: οὐκ ἔστι χαίρειν, λέγει ὁ κύριος, τοῖς ἀσεβέσιν (oder . . . τοῖς ἀ. λ. ὁ. κ.) und dementsprechend übersetzte man vor Hieronymus: *Non enim est gaudere impiis, dicit dominus,*[3] Hieronymus aber gibt das hebräische שָׁלוֹם wieder. Der Uneinigkeit der heidnischen Götter wird die Einheit des christlichen Gottes gegenübergestellt: *deitatis nomen per plures nequaquam dividitur, quoniam unus deus a quo omnia et unus dominus Iesus Christus per quem sunt omnia et unus*

[1] Vgl. c. VII des apokryphen Briefwechsels zwischen Seneka und Paulus. Daß Pseudolinus nicht auf diese Briefstelle, sondern beide auf eine verloren gegangene Quelle zurückgehen, ist eine willkürliche Annahme Westerburgs (Der Ursprung der Sage, daß Seneka Christ gewesen sei, S. 25), der das höchst schwierige, mir vollkommen rätselhafte Problem jenes apokryphen Briefwechsels nicht gelöst hat.

[2] Statius, Thebais, III, 661. Der Halbvers wird von Fulgentius Mythologicon I, 1 g. E. dem Petron beigelegt, nach Bücheler (in der größeren Ausgabe S. 216) mit Unrecht.

[3] So bei Irenäus I, 16, 3.

spiritus sanctus in quo consistunt universa, cui fideliter fidelia obtemperant omnia et non est scisma in divinitate quia caret pluralitate. Dies Bekenntnis der Dreieinigkeit klingt ganz nachnicaenisch. Der Vs. 1 Cor 8, 6 wird unendlich häufig von den Vätern in ihren Erörterungen über die Trinität verwendet und ist auch in manche Bekenntnisformeln aufgenommen, aber ich habe kein Beispiel gefunden, wo er in gleich geschlossener Form ergänzt wäre. Darauf folgt eine sehr konfuse Auseinandersetzung über die Entstehung der heidnischen Göttervorstellungen. Der Schreiber scheint etwas von der euemeristischen Theorie gehört zu haben, nach der die als Götter verehrten Wesen menschliche Herrscher auf Erden gewesen sind. Daran knüpft er ganz äußerlich das erwähnte Zitat aus Statius, das auf einen ganz anderen Gedankenkreis zurückgeht. Dies Zitat ist aber die notwendige Voraussetzung für den folgenden Satz.[1] Es läßt sich also nicht annehmen, daß etwa nur dies Zitat in der lateinischen Übersetzung eingeschoben sei, ebenso aber ist auch das Zitat aus Jesaias mit dem ganzen Zusammenhang eng verknüpft.

Noch eine andere Erwägung spricht dafür, daß dieser ganze Teil der Rede erst im Lateinischen entstanden ist. Die Rede des Paulus ist, wie oben gesagt, an seine drei Begleiter, Longinus, Megistus und Arestus, gerichtet. Nun antworten aber diese gar nicht unmittelbar darauf, sondern das ganze Volk fängt an zu klagen, als wäre es selbst angeredet. Erst als Paulus zum zweitenmal das Wort ergreift, reden dann auch die drei heimlich zu ihm, indem sie sich lediglich auf den ersten Teil der Rede beziehen und direkt an den letzten Satz desselben anknüpfen.[2] Es läßt sich also das ganze im Griechischen fehlende Stück (p. 33, 16—37, 5) ausscheiden, ohne daß der Zusammenhang gestört wird, vielmehr wird dieser dadurch nur geschlossener.

Demnach kann keiner von den erhaltenen Texten des Martyrium Pauli als Quelle der andern angesehen werden, alle stammen vielmehr aus einer gemeinschaftlichen Quelle, die in den andern verkürzt, in dem Linustext erweitert ist.

Lipsius hat den Linustext im Unterschied von den andern gnostisch

---

1 *Attendite . . . cur tam multiplicia non numina, sed miserabilia emerserint deorum portenta, videlicet quia multi coeperunt velle fieri principes ac tyranni et dominatores non vitiorum, sed hominum suae naturae consortium, unde ignorantiae tempestate demersi . . . unusquisque potestatis suae deum aut mutuavit aut statuit. unde et dicitur, quia primus in orbe timor creavit deos. ad tantam [enim] miseri homines pervenerunt dementiam, ut sic miserrimos homines sibi deos constituerent*, p. 35, 15.

2 P. 33, 11 *non enim, sicut vos putatis, alicui terreno regi militamus.* P. 37, 7 *rogamus te, domine, fac nos adscribi in militia regis aeterni.*

genannt, aber er selbst sagt, daß die Spuren des Gnosticismus darin fast ganz getilgt seien (II, 1, 270), und man wird Zahn zugeben müssen, daß was Lipsius als Rudimente gnostischer Anschauungen noch zu erkennen glaubt, auch wohl auf katholischem Boden hätte erwachsen können (cf. Gesch. des Kan. p. 877 Anm.).

Müßten wir die aus den erhaltenen Texten des Martyriums zu erschließende Erzählung als den ursprünglichen Schluß der Paulusakten anerkennen, so ständen wir vor einer schwer zu erklärenden Erscheinung. Denn diese Erzählung stimmt durchaus nicht zu den übrigen Teilen der Paulusakten und darum auch nicht zu den übrigen apokryphen Apostelgeschichten, von denen die Paulusakten nicht getrennt werden können. Es ist aber eben die Frage, ob jene Erzählung wirklich ursprünglich ist. Auf diese Frage hat Lipsius sich nicht weiter eingelassen, obwohl sich eine deutliche Spur findet, die zu ihrer Lösung führt.

In den uns erhaltenen Texten wird Neros Zorn gegen Paulus dadurch gereizt, daß dieser ihn gegen den ewigen König herabsetzt und ihn auffordert, sich diesem höchsten Herrscher zu unterwerfen, um seinem Gerichte zu entgehen. Das betrachtet Nero als eine Majestätsbeleidigung und läßt ihn darum durch Senatsbeschluß zum Tode durch das Schwert verurteilen.

Eine völlig abweichende Version kannte Chrysostomus.[1] Er sagt, daß die Gegner des Mönchtums den Mönchen dieselben Schimpfnamen gäben wie Nero dem Paulus, nämlich Betrüger, Schandbuben und ähnliche. So nämlich habe dieser den Apostel gescholten, als er ein von ihm besonders geliebtes Kebsweib zum Glauben bekehrt und zugleich überredet habe, den schmutzigen Verkehr mit ihm aufzugeben. Deswegen habe der Kaiser den Apostel zunächst ins Gefängnis geworfen, und als dann dieser doch nicht aufgehört habe, das Mädchen weiter zu beraten, ihn schließlich hinrichten lassen.

Diese kurzen Andeutungen setzen eine Erzählung voraus, die von der in unsern Texten enthaltenen vollkommen verschieden ist. Unsere Texte wissen nichts von dieser Lieblingsmätresse Neros, die Paulus bekehrt haben soll, sie wissen nichts davon, daß Paulus durch Verdammung des Geschlechtslebens bei dem Kaiser Anstoß erregt hat, ja von geschlechtlicher Enthaltsamkeit ist überhaupt in unsern Texten keine Rede. Aber während uns diese eine gänzlich farblose Erzählung bieten, die kaum einen der für die apokryphen Apostelgeschichten charakteristischen Züge bietet, versetzen uns die Andeutungen des Chrysostomus

[1] Adv. vituperatores vitae monasticae I, 3 (Opp. ed. Montfaucon I, 48).

mit einem Schlage in die ungesunde Atmosphäre jener Produkte einer einseitigen, aber in ihrer Einseitigkeit unerschöpflichen Phantasie. Hier finden wir das Thema wieder, das in unendlichen Variationen wie in den Paulusakten so in den Apostelgeschichten überhaupt immer wiederkehrt, die Predigt von der Enthaltsamkeit, die zu den mannigfachsten Komplikationen und in den meisten Apostelgeschichten zum Tode des Apostels führt.

Betrachtet man aber die Darstellung, die die uns erhaltenen Texte geben, genauer, so wird man bemerken, daß diese in einem Zuge deutlich den Charakter einer späteren Zeit verrät. Am lebendigsten ist dieser Zug in dem Linustext herausgearbeitet. Der Text des Monacensis und auch der beiden griechischen Handschriften ist ganz schlecht; doch lassen sie dieselbe Darstellung erkennen. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß der Linustext den gemeinschaftlichen Text im wesentlichen treu wiedergibt.

Gleichzeitig mit der Verurteilung Pauli erläßt Nero den Befehl sämtliche Christen in Rom zu verbrennen. Seine Schergen durchstöbern die ganze Stadt und Umgegend und töten ihrer eine so große Menge, daß das römische Volk erbittert den kaiserlichen Palast stürmt und sich gegen den Kaiser erhebt. Man schreit, er solle seinem Wüten Einhalt tun. Es seien ihre Landsleute, die er verderbe; sie schützten das römische Reich. Er vernichte die römische Manneskraft, die durch die Menge so vieler Soldaten der ganzen Welt furchtbar wurde. Darauf bekommt Nero Angst und erläßt ein Edikt, niemand solle wagen die Christen anzutasten, bis jeder einzelne Fall genau untersucht und dem Kaiser darüber Bericht erstattet sei.

So gewiß diese Darstellung hinsichtlich der historischen Verhältnisse, die sie zu veranschaulichen vorgibt, die reinste Erfindung ist, so gewiß ist es, daß sich in ihr die Stimmung und das Bewußtsein und bis zu einem gewissen Grade die Erfahrung der Zeit widerspiegelt, die sie hervorgebracht hat. Die Kirche steht nicht mehr im Gegensatz zur Welt, sie erwartet ihren Triumph nicht mehr im letzten Gericht, sie sieht ihn in dieser Zeitlichkeit auf Erden gegenwärtig.

Entspricht diese Stimmung den Verhältnissen der Zeit, für die uns die Paulusakten zum ersten Male äußerlich bezeugt werden, der Zeit Tertullians?

Die Fiktion, daß ein Kaiser ein Toleranzedikt für die Christen erläßt, hat, wenn wir von der Person absehen, für diese Zeit gewiß nichts Auffälliges. Man braucht ja nur an das Schriftstück, das Justin an das

Ende seiner ersten Apologie gesetzt hat, oder an das 5. Kapitel in Tertullians Apologeticum zu denken. Freilich, daß gerade Nero der erste sein soll, der ein solches Edikt erlassen habe, schlägt ebenso der christlichen Tradition wie der Wirklichkeit ins Gesicht. Allerdings wird ihm das Edikt vom Volke abgenötigt, aber gerade dies ist ein Zug, der im 2. Jahrhundert nicht wohl erfunden sein kann. Wenn schon die Apologeten sich stellten, als wollten sie die Kaiser überreden, wenn Justin gegen sie sogar dieselbe Drohung im Munde führt, die Paulus in den Paulusakten gegen Nero ausspricht,[1] wenn wirklich Melito den Geist des ursprünglichen Christentums so wenig mehr verstand, daß er in der Christenheit „die parallele Größe zum Staate" sah,[2] so bezeugen doch dieselben Apologeten die erbitterte Feindschaft des heidnischen Volkes gegen die Christen. Das Volk wartete nicht auf ein kaiserliches Edikt, um den Ruf Ad leonem! zu erheben. Es genügte, daß der Tiber über seine Ufer trat oder Mißwachs und Seuche den Staat heimsuchte, um den Haß zu entfesseln. Und wenn der Haß schwieg, trieben Hohn und Spott ihr Spiel. Wenn in den Paulusakten das Volk findet, daß des Kaisers grausames Wüten gegen die Christen alle Grenzen überschreite, so berichtet zwar auch Tacitus (Ann. XV, 44), daß nach dem Brande der Stadt Neros unmenschliche Grausamkeit Mitleid für die Christen erweckt habe, aber diese Bemerkung hindert ihn nicht, seinen grenzenlosen Abscheu gegen die von ihm als das verworfenste Gesindel bezeichnete Sekte auszusprechen. Und das blieb die öffentliche Meinung im 2. Jahrhundert. Dagegen erblickt in den Paulusakten das Volk in der Christenheit die Romana virtus, die Christen sind es, die das Reich schützen, an der militärischen Stärke, die sie darstellen, hängt die Existenz des Reiches. Wie hätte im 2. Jahrhundert die christliche Phantasie auf eine solche Fiktion kommen und sie sogar in die Zeit des Nero zurückverlegen sollen? Versetzt uns diese Sprache nicht in viel spätere Zeiten, frühestens die des Maxentius, von dem Eusebius berichtet, daß er im Anfang seiner Regierung die Christenverfolgung verboten und um dem römischen Volke zu schmeicheln — ἐπ' ἀρεσκείᾳ καὶ κολακείᾳ τοῦ δήμου Ῥωμαίων — heuchlerisch zum christlichen Glauben sich bekannt habe (H. E. VIII, 14, 1)?

Kann daher der uns mittelbar erhaltene Schluß der Paulusakten

[1] Justin, Apol. I, c. 68 οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ. Passio S. Pauli c. 6 1, 30, 5 *noli putare, quia divitiae huius saeculi, splendor aut gloria salvare te debeant.*

[2] Harnack, Mission des Christentums, p. 194.

nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden sein, während uns doch Paulusakten schon mehr als 100 Jahre früher bezeugt sind, so ist damit bewiesen, daß jener nicht zu den ursprünglichen Paulusakten gehört.

Die Frage ist nun, wie sich dieser Schluß zu der Geschichte verhält, deren Spuren wir bei Chrysostomus finden. Ehe wir aber dies Verhältnis untersuchen, dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß Chrysostomus mit eben dieser Geschichte sich selbst in Widerspruch setzt, da er an einer Stelle den Weinschenken,[1] an einer andern einen der Anhänger des Kaisers,[2] womit offenbar kein anderer gemeint ist, statt der Mätresse nennt, einmal aber auch beide mit einander verbindet.[3]

Es wird mir im Verlauf der Untersuchung hoffentlich gelingen, diesen Widerspruch zu lösen; aber es leuchtet ein, daß auch, wenn die Lösung nicht gelingt, die konstatierte Tatsache bestehen bleibt. Dies ausdrücklich zu betonen, könnte vielleicht überflüssig erscheinen, aber es ist in der Tat behauptet worden, weil Chrysostomus sich widerspräche, so habe er gar keine von der uns überlieferten abweichende Erzählung gekannt, sondern nur willkürlich an Stelle des Weinschenkens eine Geliebte Neros gesetzt.[4] Es scheint mir überall ein falscher Rationalismus zu sein, eine Tatsache zu leugnen, weil man sie nicht erklären kann, jedenfalls aber ist es auf dem Gebiete der literarischen Quellenforschung ein verhängnisvoller, wenn auch leider nicht seltener Fehler, eine Tatsache durch eine vorschnelle Erklärung sich aus dem Wege zu räumen, während es das erste und das Hauptgeschäft sein muß, die Tatsachen ohne alle Rücksicht auf die Wahrscheinlichkeit der Erklärung scharf aufzufassen und darzustellen.

In unserm Falle ist nun leicht zu zeigen, wie unzulänglich die versuchte Erklärung ist. Denn was ist damit gewonnen, daß man die παλλακίς auf Rechnung des Chrysostomus setzt? Wer das tut, muß auch weiter gehen und ihm noch mehr aufs Kerbholz schreiben. Denn wo steht in unsern Texten etwas davon, daß Nero den Apostel zunächst nur zur Verwarnung ins Gefängnis geworfen und erst, nachdem er auch dann noch den Schenken beraten habe, ihn hätte hinrichten lassen? Chrysostomus müßte also seiner Phantasie ein völlig freies Spiel gelassen

[1] Ἐπειδὴ δὲ τὸν οἰνοχόον αὐτοῦ κατήχησε, τότε αὐτὸν ἀπέτεμεν. In II. Tim. hom. 10 (Opp. ed. Montfaucon XI, 722 B).

[2] Προσέκρουσε γὰρ τότε τῷ Νέρωνι τινὰ τῶν ἀνακειμένων αὐτῷ οἰκειωσάμενος. In II. Tim. hom. 3 (Opp. XI, 673 f.).

[3] Λέγεται Νέρωνος καὶ οἰνοχόον καὶ παλλακίδα ἁσπάσαι. In acta apost. hom. 46 (Opp. IX, 349 D).

[4] C. Schmidt, Acta Pauli, S. 123.

haben, wobei er auch darin sich ganz zufällig mit den apokryphen Apostelgeschichten berührt haben würde, daß er das ihnen sehr geläufige Motiv angewandt hätte, nach dem die bekehrten Frauen zu dem Apostel ins Gefängnis kommen. Ist dies nun schon an sich höchst unwahrscheinlich, so muß man doch auch weiter fragen, was den Chrysostomus denn wohl auf solche Fabeleien hätte bringen sollen. Er will den Gegnern der Mönche zu Gemüte führen, daß sie Unrecht hätten, diese wegen ihrer geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu schelten. Hätte er den Schluß der Paulusakten so gelesen, wie wir ihn in unsern Texten lesen, wie hätte er dann auf den Gedanken kommen können, die Mönche mit Paulus und ihre Gegner mit Nero in Parallele zu stellen? Es fehlte ja doch jedes tertium comparationis, denn nach unserer Überlieferung predigt Paulus das Gericht und verkündet, daß auch der Kaiser ihm nicht entgehen könne, wenn er sich nicht dem höchsten Richter unterwerfe, und diese Predigt ist es, die den Kaiser dazu reizt, den Apostel dem Schwert zu überantworten.

Ist nun durch diese Abschweifung die Verschiedenheit der beiden Erzählungen nur noch in helleres Licht getreten, so daß es scheint, als müsse die eine von der andern gänzlich unabhängig erfunden sein, so gibt es doch einen Punkt, an dem sich beide nah berühren.

Nachdem Nero auf das Drängen des Volkes dem Wüten gegen die Christen Einhalt geboten hat, wird Paulus zum zweitenmal vor den Kaiser geführt. Kaum aber ist dieser seiner ansichtig geworden, so schreit er: Fort, fort mit dem Bösewicht, enthauptet den Betrüger, laßt den Zauberer nicht leben, verderbt den Sinnenverfälscher, vertilgt den Geisterverderber von der Oberfläche der Erde.[1] Das sind ganz ähnliche Schmähungen wie die, mit denen nach Chrysostomus Nero den Paulus überschüttete, weil er ihm seine Geliebte abspenstig gemacht hatte. Aber passen diese Ausdrücke auf das Verbrechen des Hochverrats, das Nero nach unsern Texten dem Paulus zum Vorwurf macht? Er ist doch auf den Apostel erbittert, weil dieser ihm die Macht eines Höheren entgegenstellt, weil er ihm, wie es im Linustext heißt, seine Soldaten entzieht und sie in den Dienst des ewigen Königs stellt. Wie erklärt sich in diesem Zusammenhang vor allem der Ausdruck *carminator*, ein Wort, das, wenn auch sonst — wenigstens so viel ich weiß — nicht nachweisbar, von *carmen* und *carminare* abzuleiten ist und dem griechischen

[1] *Tollite, tollite maleficum, decollate impostorem, nolite sinere vivere carminatorem, perdite sensuum alienatorem, auferte de superficie terrae mentium immutatorem* c. 8 p. 81, 14 ff.

φαρμακός oder μάγος entspricht? φαρμακός, μάγος, πλάνος, ἀπατεών das sind die Ausdrücke, mit denen überall in den apokryphen Apostelgeschichten die Apostel wegen ihrer Predigt von den von ihren Frauen verschmähten Ehemännern belegt werden.[1] Nach den *carmina* des Paulus forscht in dem Fragment von Brescia der von seiner Thekla verlassene Thamyris,[2] aber von irgend welchen *carmina* des Paulus ist in unsern Texten des Martyrium Pauli keine Rede.

Hierzu kommt noch ein anderes Moment. Wozu wird Paulus, nachdem er in aller Form abgeurteilt und auf den Richtplatz abgeführt war, zum zweiten Male dem Kaiser vorgeführt? Die griechischen Texte motivieren es gar nicht, sondern konstatieren nur die Tatsache,[3] der Linustext motiviert es mit dem Edikt des Kaisers.[4] Aber dies Edikt bietet dazu keine Veranlassung, denn in ihm hatte der Kaiser bestimmt, daß keinem Christen etwas widerfahren solle, bevor er nicht selber darüber entschieden habe; das war ja aber hinsichtlich des Paulus geschehen. Wenn man aber auch darüber hinwegsehen will, so bleibt es unerklärt, warum denn die befohlene Exekution des Paulus, die doch auf der Stelle vollstreckt werden sollte, nicht ausgeführt worden war, während inzwischen so viele Christen getötet wurden? Ist nun hier in unsern Texten die Erzählung unverständlich, so stimmt sie wieder äußerlich mit Chrysostomus überein, der ja auch von einer zweimaligen Aburteilung des Paulus berichtet.

Es stellt sich also heraus, daß unsere Überlieferung Züge enthält, die mit dem Hauptmotiv der Erzählung, daß verletztes Hoheitsgefühl des Kaisers zum Untergang des Apostels führt, in Widerspruch stehen. Da die Ausgestaltung dieses Motives eine jüngere Zeit verrät, jene widersprechenden Züge aber sich in der im Geiste der alten Apostelgeschichten gehaltenen Darstellung des Chrysostomus wiederfinden, so verraten sie, daß die Erzählung unserer Texte eine Umarbeitung eben jener Darstellung ist.

Aber was haben die Geliebte des Kaisers und sein Mundschenk mit einander gemein? Wer sich erinnert, wie das Altertum über das Verhältnis des schönen Ganymed zu dem höchsten der Götter dachte, wird nicht lange im Zweifel sein, was er von dem jugendlichen Schenken

---

1 S. die Indices bei Lipsius-Bonnet Bd. I und II, 2.

2 Vgl. Bd. III, p. 28f. dieser Ztschr.

3 Τότε Παῦλος αὐτῷ προσηνέχθη μετὰ τὸ διάταγμα P τότε οὖν πάλιν μετὰ τὸ διάταγμα προσηνέχθη Παῦλος A Lipsius-Bonnet I, 112.

4 *Quapropter Paulus iterum eius est oblatus aspectibus* ibid. p. 31.

des Kaisers Nero zu halten hat. In der Tat läßt nun der Linustext, wie schon Lipsius erkannt hat (II, 1, 147), den ursprünglichen Charakter des Knaben noch erkennen. Er gibt ihm die Attribute *deliciosus* (25, 3) und *delicatus* (26, 7). Als Nero von seinem Tode hört, sehnt er sich nach dem von ihm geliebten Jüngling (*dilectum sibi iuvenem* 25, 17). In das Gebet um die Wiedererweckung des Jünglings läßt Paulus die Bitte aufnehmen, daß er hernach besser lebe als er gelebt habe (26, 16). Alle diese Züge sind in den übrigen Texten unterdrückt und sie selbst sind ja nichts als die schwachen Reste des ursprünglichen Bildes, die dem flüchtigen Leser kaum auffallen. Aber in allen Texten ist der Name des Jünglings überliefert, der bezeichnend genug für sein Verhältnis zum Kaiser ist: Patroklus. Man weiß, daß man seit Äschylus die Freundschaft zwischen Achilles und Patroklus als ein Liebesverhältnis auffaßte.

Es ist wenig genug, was uns der Linustext von der ursprünglichen Erzählung erkennen läßt; dies Wenige stimmt zwar in den Motiven mit der Geschichte bei Chrysostomus überein, aber es differiert insofern, als anstelle der Geliebten des Kaisers ein Lustknabe erscheint. Es ist eine nah liegende Vermutung, daß Chrysostomus aus Gründen der Decenz aus dem παλλακός eine παλλακίς gemacht habe, und diese Vermutung scheint eine Bestätigung darin zu finden, daß ja Chrysostomus an andern Stellen statt der παλλακίς den οἰνοχόος nennt, aber es widerstreitet, daß er an einer Stelle beide nebeneinander setzt.

Man könnte geneigt sein, die Verschiedenartigkeit dieser Angaben durch die Annahme zu erklären, daß Chrysostomus verschiedene Versionen gekannt habe, darunter auch die in unsern Texten überlieferte und daß diese da zu grunde liege, wo er von dem Weinschenken spricht. Aber diese Annahme wird dadurch unwahrscheinlich, daß Chrysostomus die Bekehrung des Schenken in einen unmittelbar ursächlichen Zusammenhang mit der Hinrichtung des Paulus setzt. Dieser ursächliche Zusammenhang ist nämlich in unsern Texten völlig unterbrochen, denn Nero erfährt überhaupt nicht, daß Paulus es ist, der den Schenken vom Tode erweckt hat. Patroklus erklärt, daß Jesus Christus, der alleinige König und Herr, ihm das Leben wiedergeschenkt hat. Dann erklären auch die andern Diener, daß sie die Soldaten Christi sind, worauf Nero alle ins Gefängnis werfen und eine Suche nach Christen anstellen läßt. Infolgedessen wird ihm unter andern Christen dann auch Paulus vorgeführt, in dem er an den Blicken der andern „den Führer der Soldaten des großen Königs“ erkennt. Von Patroklus und den andern ist in der Folge nicht mehr die Rede.

Wo man nicht alles wissen kann, was man wissen möchte, ist es wichtig, die Grenzen zwischen dem Sicheren und Möglichen genau zu ziehen. Es ist möglich, und mir auch das wahrscheinlichste, daß Chrysostomus an der einen Stelle aus dem παλλακός eine παλλακίς gemacht und an der andern den Lustknaben in eine παλλακίς und einen οἰνοχόος gespalten hat. Es ist auch möglich, daß in der ursprünglichen Erzählung neben dem Lustknaben auch noch eine Geliebte des Kaisers vorkam, und daß Chrysostomus den Lustknaben an der einen Stelle unterdrückt hat. Nicht beweisbar ist, daß Chrysostomus auch die Version unserer Texte gekannt hat, aber es ist gleichwohl nicht unmöglich. Er würde dann aber an den Stellen, wo ihm diese vorschwebt, doch zugleich unter dem Einfluß der andern Version gestanden haben, da er Neros Zorn über die Bekehrung des Schenken zu dem unmittelbaren Grunde der Verurteilung des Paulus macht. — Sicher aber ist, daß in der ursprünglichen Erzählung das stehende Motiv der apokryphen Apostelgeschichten in einer besonders raffinierten und pikanten Weise zur Verwendung gekommen war. Die Überlieferung ist mit Erfolg bemüht gewesen, das Anstößige und Widerwärtige dieses Motives auszumerzen und in der Form, die sie in der neuentdeckten koptischen Übersetzung und den nächstverwandten Texten gewonnen hat, ist kein Rest davon zurückgeblieben. Aber dies ist die Folge eines allmählichen, im einzelnen nicht mehr nachzuweisenden Prozesses gewesen.

Wir werden indessen noch zwei Zeugnisse mit hoher Wahrscheinlichkeit, das eine, wie mich dünkt, mit Sicherheit für eine ältere Gestalt der Paulusakten in Anspruch nehmen dürfen.

In den katholischen Acta Petri et Pauli heißt es, durch die Predigt des Paulus seien viele bewogen den Kriegsdienst zu quittieren und Anhänger Gottes zu werden, ja es seien auch manche aus dem Schlafgemach des Kaisers zu ihm gekommen und hätten, nachdem sie Christen geworden, nicht in das Heer und in den Kaiserpalast zurückkehren wollen.[1] In den katholischen Acta steht diese Bemerkung ganz verloren da, denn ihr Inhalt hat auf das, was dort erzählt wird, nicht die geringste Wirkung. Sie kann daher nicht in dem Kopfe des Verfassers dieser Akten entsprungen sein, sondern muß als eine am Unort angebrachte Reminiscenz aus den Paulusakten angesehen werden. Die Wendung *deserentes militiam* erinnert an den Linustext, wo Nero sich bei Paulus

[1] Lipsius, Acta apost. apocr. I, 129, 14. *Per Pauli vero praedicationem multi deserentes militiam adhaerebant deo, ita ut etiam ex cubiculo regis venirent ad eum et facti Christiani nollent reverti ad militiam neque ad palatium.*

beklagt, daß er ihm seine Soldaten entzieht,[1] aber die ganze Bemerkung läßt sich nicht aus ihm ableiten; denn die Gläubigen aus dem Kaiserpalast kehren ja doch von der Predigt des Paulus in den Palast zurück, auch ist mit keinem Worte angedeutet, daß darunter Bedienstete des kaiserlichen Schlafgemachs gewesen seien, wenn man an solche denken will. Der Ausdruck läßt sich jedoch auch auf ein Verhältnis deuten, wie es nach der ursprünglichen Erzählung jener Patroklus zu dem Kaiser hatte. Läßt sich dies nicht entscheiden, so ist doch so viel sicher, daß der ganze Satz sich auf keinen Fall mit dem Linustext vereinigen läßt.

Dasselbe gilt von dem, was Asterios von Amaseia in seiner Predigt auf die Apostel Petrus und Paulus von der Wirksamkeit des Paulus in Rom erzählt.[2] Er sagt nämlich, Nero sei deswegen auf Paulus erbost gewesen, weil er die Wollust bekämpft habe, in der Nero vor allen andern ein Virtuos gewesen sei und auf die er mit mehr Schmerzen verzichtet haben würde als auf seine Herrschaft. Man sieht, daß diese Angabe auf das beste zu der von uns erschlossenen ursprünglichen Gestalt der Paulusakten stimmt. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie direkt auf diese zurückgeht, da Asterius in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Tradition voraussetzt, daß Petrus und Paulus gleichzeitig in Rom gelehrt und gelitten hätten.

Da von dieser Verbindung die Paulusakten auch in ihrer spätesten Gestaltung nichts wissen, so muß die Angabe des Origenes, daß das der Petruslegende angehörige Wort ἄνωθεν μέλλω cταυροῦcθαι in den Paulusakten stehe, auf einem Irrtum beruhen.

Lipsius glaubte aus den katholischen Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου eine Grundschrift des 2. Jahrhunderts erschließen zu können, welche die von Eusebius indirekt bezeugte katholische Bearbeitung der Πράξεις Παύλου sei, und meinte, daß aus dieser Origenes jenes Wort entlehnt habe. Aber von der katholischen Bearbeitung der Paulusakten hat uns jetzt die koptische Übersetzung eine Vorstellung gegeben. Es braucht durchaus nicht die katholische Bearbeitung zu sein, es kann daneben andere gegeben haben, und daß tatsächlich der Schluß bereits vorher anders bearbeitet gewesen war, glaube ich bewiesen zu haben. Daß aber die von Lipsius konstruierte Grundschrift weder unter dem Titel Πράξεις Παύλου noch überhaupt jemals existiert hat, gedenke ich ein andermal zu zeigen.

[1] I, 29, 13 *quid tibi visum est ... mihi subtrahere, illi autem colligere milites de meae militiae principatu?*

[2] Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II, 1, 249f.

The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae.

By Dom J. Chapman, O. S. B. Erdington Abbey, Birmingham.

Certain phenomena in Codex Bezae show that the Gospels are not given in the order of its archetype. They may be exhibited in the form of five arguments. It is to be remembered that the Gospels appear in the MS in the usual old Latin order: *Mt Jo Lc Mc.*

1. The punctuation of the MS consists "chiefly of a blank space between the words, or of a middle, sometimes of an upper, very seldom of a lower single point, usually placed in the middle of a verse or στίχος, and found (as in most other copies) much more thickly in some parts than in others: such a point is often set in the middle of a line, in passages where it is hard to see its use." So far Scrivener, p. xviii. Dr. Rendel Harris, on the other hand, has shown that the points, and perhaps the spaces, are traces of the original colometry of the archetype, thus marked by the scribe, when he did not preserve the lines of his copy. Dr. Harris has pointed out their similarity to the points in the Curetonian Syriac and in the old Latin MS *k* (*Study of Cod. Bezae*, ch. xxiii; but contrast Burkitt, *Evang. Da-Meph.* ii, p. 14).

An examination of the points shows that they are very numerous in Matthew and in the early part of John. From Jo IX, however, they diminish in number, or rather disappear, most columns being entirely free from them, and only one, two, or at the most three, occasionally showing themselves in any column. In Luke they may be almost said not to exist, but in Mark they are regularly used throughout as in Matthew. In the five surviving verses of 3 John not one appears, and in Acts there are again none. This capricious appearance of the dots suggests at once that Mark (dotted) is not in its right place between the end of John (not dotted) and 3 John and Acts (not dotted). If we place it between Matthew (dotted) and the beginning of John (dotted), we get dots consecutively throughout Matthew, Mark and half John, and then none in the rest of John, 3 John and Acts.

To make this clear, I give the two lists:

Present order	*Suggested original order*
Mt *dotted*	Mt *dotted*
½ Jo *dotted*	Mc *dotted*
½ Jo	½ Jo *dotted*
Lc	½ Jo
Mc *dotted*	Lc
3 Jo	3 Jo
Acts	Acts

We shall then conclude that the scribe of the parent codex got tired of marking his divergence from the original stichometry, and ceased to put in the dots after the middle of John, except here and there by habit, or as a note of interrogation after a question.[1]

2. The resultant order of the Gospels will be the same as that of Mommsen's list and of the Curetonian Syriac: Mt Mc Jo Lc. Now Mommsen's list is a catalogue of the Western Collection (see my article in *Expositor*, Aug. 1905), and the Curetonian Syriac is an almost purely Western text. This order—Mt Mc Jo Lc—seems therefore to be the original Western order. To this point we shall recur later.

On the other hand the present order of Codex Bezae is the Old Latin order, and it is probably *exclusively* a Latin order. The change of order in Codex Bezae will therefore be simply another instance of the *Latinizations* so frequently observed in this MS,—the substitution of the Old Latin order for the Western order.

3. Scrivener's description of the irregularity of the colometry of Codex Bezae is given in his edition, p. xvii. A reference to it will remind us that, while Matthew is somewhat irregular, the beginning of John shows a sudden lapse into worse dissolution of the original στίχοι.

[1] A conjecture may be hazarded with regard to his reason for ceasing the punctuation. The purpose of writing *per cola et commata* in short sense lines was evidently for the facilitation of reading in public. It is not easy to read *fluentlyandwithoutmistake-fromamanuscriptwhichhasnodivisionsbetweenthewords*. The short sentences made the difficulty much less. The introduction of the punctuation obviated the necessity of keeping to the lines of the original. But Codex Bezae seems never to have been used for liturgical purposes until the IXth century. We may perhaps suggest that its parent also was intended for private use. The scribe of the parent may have realized this when he arrived about the middle of St. John, and have thought it not worth his while, in consequence, to continue the points. On the other hand it is equally possible that the διορθωτής of the parent inserted the points when revising it by the grandparent, but was too lazy to carry on the marking of the στίχοι beyond the middle of John. But we shall shortly see that there are reasons for preferring the former hypothesis.

25. 10. 1905.

In Luke "an entire breaking up of the stichometry becomes rather the practice than the exception: about Luke viii the dissolution seems adopted almost in preference . . . As the work proceeds from the middle of St. Luke onwards (however we may account for the fact), the arrangement of the στίχοι becomes less broken and careless, though some of the chief anomalies are met with even to the last." Thus we gather that there is a *crescendo* and *diminuendo*, broken only by the sudden change when "with the first page of St. John the dissolution becomes much more marked."

This one break in the smoothness of developement is removed if Mark, yet more careless than Matthew, is removed from its position between the equally careless end of Luke and the rather more regular Acts, and if it is placed to bridge the gap between the sober end of Matthew and the dissolute commencement of John. We have then a gradual *crescendo* up to Luke viii, with a *decrescendo*, less marked, down to Acts. If there seems still to be a contrast left between the delirious Luke and the more regular Acts, (which will then immediately follow it) we will remind ourselves that the Apocalypse and 1 2 3 John originally stood between them.[1]

The reason for this irregularity of the στίχοι is obviously the desire to secure uniformity of length by avoiding very short lines, thus obtaining economy of parchment.[2] In Matthew and Mark the scribe economizes but little. In John he becomes aware (as we have seen) that he need not even record the primitive stichometry by punctuation. The punctuation dwindles, and ceases about John ix. Dr. Scrivener tells us that about John vi. 32 the dissolution becomes complete, "though only one line (i. 16) ends with the article before ch. vi. 32, yet such irregularity occurs no less than 48 times from that place to the end of the Gospel." So that the final neglect of the stichometry just a little precedes the final omission even to draw attention to this neglect by punctuation. We can hardly hesitate to ascribe both forms of neglect to the same scribe,—not the scribe of Codex Bezae, but the scribe of its parent, which had the order *Mt Mc Jo Lc*. We arrive at the same

---

[1] I have shown in the *Expositor* (July, 1905) that the original contents of Codex Bezae were: *Mt Jo Lc Mc Apoc 1 2 3 Jo Acts*, (and perhaps 1 Peter at the end). The Apocalypse and 1 2 3 John just fill up the space (66 leaves) between the end of Mark and the last verses (still remaining) of 3 John.

[2] A simple inspection of the printed pages in Scrivener's edition will demonstrate this.

result if we take the average number of syllables in a column by dividing the number of syllables in each book by the number of columns the book originally occupied in Codex Bezae:[1]

Mt 372	[Apoc. c. 385]
Mc 386	Acts (*beginning*) 329[1]/2
Jo 394	(*later*) 356[1]/2
Lc 396	(*end*) 360

Between Lc and Acts the Apocalypse shows a diminution. We gather that towards the end of that book the scribe discovered that he had plenty of vellum to spare, and reduced the lines roughly to the stichometry of his copy. He had probably engaged to provide a given number of sheets, and at the beginning of Acts he appears actually to shorten the lines in order to eke out the matter, for he had economized too much in Luke and John.

4. A further confirmation of this restoration of the original order is found in an interesting passage of Blass, founded on a discovery made by his pupil Ernest Lippelt, *Adulescens studiosissimus:*

"*Videbamus in codice D* Ἰωάνης *nomen, quod est et in euangeliis omnibus et in Actis frequentissimum, modo uno N modo duobus scriptum exstare; non videbamus, quod acute vidit Lippelt, diversum esse in ea re rationem Lucae scriptorum atque reliquorum, quanquam in illo codice Acta non statim excipiunt euangelium, sed intercedit Marcus. Nempe apud Matthaeum est in D* Ἰωάννης *vicies quinquies,* Ἰωάνης *semel* (c. 9, 14), *apud Iohannem illud decies septies, hoc quater* (5, 36. 10, 40. 41 bis), *item apud Marcum illud vicies quater, bis hoc* (1, 29. 6, 25); *at apud Lucam* Ἰωάννης *semel* (9, 7), Ἰωάνης *vicies septies, pariterque in Actis bis illud* (11, 16. 13, 5), *vicies semel hoc. Fuit igitur antiquus quidam liber haeç duo scripta complexus, unde ea in D vel eius archetypum non*

---

[1] The figures for Acts are obtained by actual counting. Those for the Gospel I obtain by using the number of syllables in the Gospels given by J. Rendel Harris, *Stichometry*, p. 51, as counted in Westcott and Hort's edition with some allowances. This cannot give an accurate result for our codex, which has actually fewer syllables, but it is sufficient for purposes of comparison. I give here the counted syllables of the first and second pages of each Gospel, and of the last remaining (or nearly so) of each. The first five pages of Mark are unusually crowded; I therefore give the 6th page instead of the 2d, as it is of typical length. They are only roughly counted:

Mt fol 3[b] *345*	Mc 285[b] *414*	Jo 104[b] *407*	Lc 182[b] *382*
4[b] *332*	290[b] *366*	113[b] *370*	183[b] *405*
99[b] *370*	347[b] *328*	180[b] *410*	283[b] *384*

It will be seen how out of place Mark (whose real average is about 350) is between John and Luke.

sine cura, ut apparet, translata sunt." (*Ev. sec. Luc. secundum formam quae vid. Romanam*, Teubner, 1897, p. vii.)

Unfortunately Blass's statistics are incorrect. He gives the exceptions correctly, but in the larger figures he includes the occasions where the name would appear in Codex Bezae if the passage were not lost! In Matthew iii, 13 and 14 are lost, and we cannot tell how the name was spelt,—so John i, 19, 26, 28, 29, 32, 35, 41; iii, 23, 24, 25, 26 are missing. In Mark the name is not given in vi, 16, nor in Luke iii, 16 and vii, 19. Yet it occurs 29 times in Luke altogether, and not 28 as Blass has it. He should have added that in the *incipit* of St. John's Gospel we find Ἰωάννης and in the *explicit* Ἰωάνης, and similarly in the Latin. It was further misleading to give the Greek statistics only and not those of the Latin columns. It may be added that in Acts iv, 6 D reads Jo(n)athas for John, both in Greek and Latin. The following table is as accurate as I can make it. I add the *Iohanes* of the heading and *explicit* of the Latin fragment of 3 John:

	Greek		Latin	
	Ἰωάνης	Ἰωάννης	*Iohanes*	*Iohannes*
Mt	2	23	—	25
Jo	5	6	2	11
Lc	28	1	25	4
Mc	2	23	1	24
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

In the Latin, Mt iii, 13 and 14 exist, and so do John iii, 23, 24, 25, 26, but Mt iii, 1 and 4, John i, 6 and 15 are lost. The Latin exceptions are *Iohanes* in John x, 40 and in the *explicit*, Mc vi, 20, 3 John, heading and *explicit*, Acts iii, 2; *Iohannes* in Lc vii, 20, 24 (once) ix, 7, xx, 6. The Greek exceptions have been given in the quotation from Blass, the *incipit* and *explicit* of John and Mt xiv, 2 have been added. The other passages can be found with the help of any concordance.

The correct statistics enable us to see that Luke and Acts do not stand alone in their witness to Ἰωάνης, for 3 John is with them, and the Gospel of John is divided, *having* Ἰωάννης *in the first six places* viz. i, 6, 15; iii, 27; iv, 1; v, 33 and the *incipit*, but Ἰωάνης in the remaining five, v, 36; x, 40, 41 *bis*, *explicit*. In this we recognize the same phenomenon which we have observed in the irregularity of the stichometry

and in the omission of punctuation, namely a change appearing in the middle of John, the first half of which goes with Matthew and Mark, while the second half agrees rather with Luke, Acts and 3 John. I give the diagram once more in the order of the parent manuscript, dividing the Gospel of St. John in chapter v:

	Greek		Latin	
	᾽Ιωάνης	᾽Ιωάννης	*Iohanes*	*Iohannes*
Mt	2	23	—	25
Mc	2	23	1	24
Jo (1)	—	6	—	8
Jo (2)	5	—	2	3
Lc	28	1	25	4
3 Jo	—	—	2	—
Acts	21	2	1	22

The sudden change from ᾽Ιωάννης to ᾽Ιωάνης in John v is very striking, when combined with the evidence of the stichometry and of the punctuation. It is supported by the Latin, which has, however, fallen into the ordinary *Johannes* in Jo v, 36 and x, 41 *bis*, and has committed the same lapse in Luke four times, against the once of the Greek. Only the Latin of Acts is a surprise. It has clearly been carefully altered to *Iohannes* by some corrector earlier than our present Codex.

The conclusion is certain that, with however much disappointment, we must abandon Dr. Blass's deduction that Luke and Acts were copied from an archetype different from that of the other books. We are bound to admit that this result was attractive, but it postulated two MSS of the Western text of quite similar character, one of which, nevertheless, had a different system of spelling from the other,—a not impossible hypothesis, but not a particularly probable one. Instead, we have to confess that the difference is due simply to a director of the scribe of the parent MS, who obliged the scribe to change the primitive ᾽Ιωάνης to ᾽Ιωάννης, and Johanes (the servile but unusual transliteration he found in the grandparent MS) to Johannes. When the director's back was turned, the scribe neglected stichometry, punctuation and orthography alike.

Or, (if this be too imaginative an explanation) we may suppose a a corrector, who by a strange coincidence happened to stop correcting at about the point where the scribe grows most careless. In any case we need the less regret the supposed proof of the union of Luke and Acts in a single volume, as other proofs are at hand as the result of our rejection of that of Blass. But this by the way.

It is interesting to find that the older spelling was Ἰωάνης. We may infer that this was the spelling of the name in the Western New Testament of the second century, as it is also the spelling of the neutral text. In this case it is certainly the first century orthography.

5. Just as the change of order in the Gospels from the 'Western' order to the Latin order was a Latinization of our present MS, so we have been tracing the latinizing of its parent.

α. The latest of our points is the correction of the Latin text of Acts, Johanes to Johannes, no notice being taken of the Greek. This was probably the work of a Latin owner, who did not care about the Greek side of the book. The parent-codex was then in Latin hands.

β. But the previous correction of both Greek and Latin in Mt, Mc and half John shows again the work of a Latin, in all probability. Ἰωάνης is bearable, though later scribes preferred Ἰωάννης; but *Iohanes* is rare, and was not likely to be left. The correction is on the whole more likely to be due to a Latin than to a Western owner. It may have been made in the parent-codex at the time of writing, (as I have suggested), or afterwards, (or even in the yet earlier grandparent).

γ. The neglect of the stichometry both in the line-divisions and in the substituted punctuation indicates private ownership, rather than intended use in a Church. This is all the more obvious in a Latin country, for the Latin text has become of so unusual a character by the repeated corrections it has obviously undergone that it would be unfit for public use.

In fine, the various alterations seem to agree in character and to confirm one another, and to make it a safe conclusion that the parent MS of Codex Bezae gave the ancient 'Western' order of Gospels, as in Mommsen's list and in the Curetonian Syriac, viz. Mt, Mc, Jo, Lc.

Further, that the parent MS was probably written for a Latin owner for private use.

This may perhaps have some bearing on the date of the Codex.

It is not likely that the minute details we have observed should have come down from the grandparent of our codex unaltered, so that

we may look upon it as fairly certain that the change of order was made in Codex Bezae itself. The MS was therefore written in a Latin country where the old Latin order was considered a matter of course, and before the Greek order introduced by St. Jerome had become well-known. Such conditions are most unlikely in South Italy, Sardinia or Gaul after c. 450, one might say after 420. The beginning of the fifth century seems the most probable date, and this harmonizes with the result obtained on other grounds by Mr. Burkitt.[1]

[1] *Journal of Theol. Stud.* July, 1902. The Vulgate Gospels were published in 383. By 430 they were used in Gaul by Prosper and Vincent of Lerius. In Italy their adoption, or familiarity with their order, would not be behindhand.

[Abgeschlossen am 12. Oktober 1905.]

Die erste Apologie Justins.

Ein Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von **J. A. Cramer** in 's Gravenhage.

III.[1]

Wir haben bis jetzt gesehen, daß bei einem Versuch, die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, sich etwa diese Folgeordnung herausstellt: Apol. I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3, 8, 9, 6, 10, 11, 12. Nur möchte ich zwischen I, 11 und 12 die echten Stücke von II, 10, 12 einfügen. Ἀλλ' ἐπεὶ οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν, ἀναιρούντων οὐ πεφροντίκαμεν τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου. Mit diesen Worten schließt I, 11. Unmittelbar darauf lasse ich die Worte von II, 10 folgen: Καὶ οἱ προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ πειραθέντες τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξαι, ὡς ἀσεβεῖς καὶ περίεργοι εἰς δικαστήρια ἤχθησαν, und was weiter in diesem Kapitel echt ist.[2] II, 11, das ich erst noch als echt behalten wollte,[3] muß ich als unecht fallen lassen. Es wäre doch zu ungeschickt, die römische Behörde, die auf Befehl des Kaisers die Christen als Staatsfeinde anschuldigt und tötet, ἄδικοι ἄνθρωποι zu nennen, und sie sogar mit δαίμονες auf einer Linie zu stellen, zumal weil Justin die römischen Herrscher sehr klug ἄρχοντες ἀγαθοί (I, 12) nennt und fest überzeugt ist, daß sie, wenn sie die Wahrheit hören, ἀγαθοὶ κριταί sein werden (I, 3). Es leuchtet ein, daß wohl Christen untereinander von der römischen Behörde als ἀδίκοις ἀνθρώποις reden könnten, schwerlich aber dem Kaiser gegenüber dieselbe Sprache führen! Denn obschon Justin I, 2 sagt: οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς . . . . . προσεληλύθαμεν, so gibt es zwischen nicht-schmeicheln und beleidigen oder reizen doch einen großen Unterschied! Man kann sich kaum vorstellen, daß Justin auf diese Weise die Kaiser günstig für die Sache der Christen stimmen würde, was doch das Ziel seiner Apologie war. Auch sind

1 Vgl. Jahrg. V (1904), S. 154ff. 178ff.

2 Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 184. 3 A. a. O.

die folgenden Worte: Ὅθεν καὶ τὸ ὄφλημα ἀποδιδόντες εὐχαριστοῦμεν besser am Platz in einer Ermunterungsschrift für feige Christen als in einer Apologie. Justin will die Christen, deren Tod man überall sucht, verteidigen. Würde er sich seiner Aufgabe auf diese Weise erledigen, daß er sagte: Wir sind dankbar wenn wir sterben und also die Schuld abtragen können und machen uns aus dem Tode gar nichts? Auch ist die weitschweifige Herakleserzählung in diesem Zusammenhang mehr als ungeschickt. Er hält es für gut und angemessen, die Stelle aus Xenophon hier anzuführen: καίτοι γε καὶ τὸ Ξενοφώντειον ἐκεῖνο νῦν ..... καλὸν καὶ εὔκαιρον εἰπεῖν ἡγούμεθα. Dieser Eingang zeugt mehr für den erfinderischen Geist eines Interpolators, der dem Crescens, von dem hier ja gar nicht die Rede ist, einen Seitenhieb geben will, als für den Eifer eines Apologeten, der sein Ziel fest ins Auge faßt. Auch ist der Text sehr verdorben. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ (II, 12) schließt sich viel besser an das Ende von II, 10 an. Von Christus haben sich sogar Handwerker und ungelehrte Leute bewegen lassen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten, so heißt es dort. Und dann muß unmittelbar darauf folgen: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ, ὁρῶν δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον (τοὺς Χριστιανοὺς) ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτούς. Wie ich früher gezeigt habe[1], sind nur die Worte: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ bis φονευθησόμενον; echt.

In I, 12 ist die eigentliche Apologie zu Ende: Ἦν μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τούτοις παυσαμένους μηδὲν προστιθέναι. Er meint also auf weitere Darlegungen verzichten zu können. Er hat nur Recht und Wahrheit gefordert. Allein, da er weiß, daß es schwer ist, einen von seinem Irrtum zu bekehren, will er noch einiges beifügen: μικρὰ προσθεῖναι προεθυμήθημεν. Und nun sollte nach gewöhnlicher Auffassung das μικρά, das beigefügt wird, die ganze Apologie I, 13—68, II, 1—15 sein! Wann wird man doch endlich anfangen zu lesen, was wirklich geschrieben steht?

Er hat gezeigt, daß die Christen, obgleich sie von der ganzen Welt angefeindet werden, keine Staatsfeinde sind. Sie leugnen freilich die vermeintlichen heidnischen Götter, nicht aber den wahren Gott, der keiner Opfer und Blumenkränze bedarf. Durch den Glauben an ihn sind sie Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und wenn sie von einem erwarteten Reich sprechen, so ist damit kein irdisches, sondern ein himmlisches Reich gemeint.

---

[1] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 180.

Justin will aber noch nicht schließen. Er kann nicht umhin, noch etwas von dem Glauben an Christus zu sagen. Die Heiden meinten, es sei einfältig, an einen gekreuzigten Menschen zu glauben. Er will zeigen, daß dieser Glaube μετὰ λόγου ist. Das tut er erstens durch Hinweis auf einige Sprüche Jesu (I, 15—17) und zweitens auf die alttestamentlichen Voraussagungen (I, 32—51). Aus den Sprüchen Jesu will er die Göttlichkeit seiner Lehre dartun, aus den Voraussagungen will er zeigen, daß, weil alles genau so in Erfüllung gegangen ist, wie die Propheten es geweissagt haben, Jesus Christus wirklich der verheißene Sohn Gottes ist.

I, 13 lese ich folgendermaßen: Ἄθεοι μὲν οὖν[1] ὡς οὐκ ἐμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ᾽ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες[2] καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες,[3] ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Die Worte: Ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται bis προτρεπόμεθα streiche ich. Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob es der Vernunft gemäß sei, Christus an der zweiten Stelle zu verehren (und sogar den prophetischen Geist in dritter Linie!), was uns mitten in die späteren christologischen Streitigkeiten hineinbringt, sondern ob es der Vernunft gemäß sei, einem gekreuzigten Menschen überhaupt göttliche Ehre zu erweisen. Von einem Mysterium redet nicht Justin, sondern der Interpolator (ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον), der seine Leser vor der Gefahr warnt sich von den betrügerischen Dämonen berücken zu lassen. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάξασθαι, so lesen wir nämlich in I, 14, μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ᾽ ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσωσιν ὑμᾶς. Die Dämonen sind dem Interpolator offenbar fortwährend ein Ärgernis! Was er

---

1 Mit diesen Worten nimmt er den Faden von I, 6 wieder auf.

2 Die Worte: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες bis καὶ μεταβολῶν ὡρῶν sind von derselben Hand eingeschoben, von der I, 67 herrührt. Auch haben die Worte διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν hier keinen Sinn. Πομπὴν πέμπειν (vgl. Thuc. 6, 56, Plat. Rep. I, 327a) kann nicht anders bedeuten als: eine Prozession halten (s. Pape, in voce πέμπειν).

3 Die Worte: καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες [πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει] lasse ich aus. Vgl. meine Abhandlung in Theol. Stud. Utrecht, Kemink en Zoon 1893, S. 155.

aber mit προδιαβεβλημένοι δαίμονες meint, ist mir völlig rätselhaft. Διαβάλλω in der Bedeutung: anklagen kommt öfters vor. Aber niemals will προ- in diesen Zusammenstellungen: früher, oben, sagen, sondern immer: vorher im Sinne von vorläufig.[1] Nachdem er vor den Dämonen gewarnt, fährt der Verfasser fort: Ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμὰς δούλους καὶ ὑπηρέτας, eine durchaus triftige Begründung. Dann folgen die Worte: Ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα. Es fehlt der Nachsatz. Man würde τὸν αὐτὸν τρόπον oder οὕτως erwarten. Οἱ πάλαι μὲν . . . νῦν δέ ist eine nähere Bestimmung von ἡμεῖς. In dieser Parallele, die bis δεσπόζοντος θεοῦ τυχεῖν fortgeht, wird gesprochen von μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, was überhaupt nur im Munde eines Judenchristen und nicht in dem eines Heidenchristen wie Justin paßt. Veil ergänzt den Anakoluth durch: macht euch von ihnen los,[2] und sagt,[3] diese Aufforderung liege dem Verfasser unzweifelhaft im Sinn und bliebe vielleicht darum unausgesprochen, weil er sie schon mit der Mahnung, sich vor den Dämonen zu hüten, ausgesprochen zu haben glaubt. Krüger[4] macht aus ἀγωνίζονται γὰρ . . . ἀγωνιζομένους einen Zwischensatz und setzt ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς . . . ἀπέστημεν in Verbindung mit φυλάξασθαι. Auf diese Weise wird die Satzstellung zu gedrungen. Der Text ist verdorben und nicht mehr herzustellen. Das Ende von I, 14 Ἵνα δὲ μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν κ. τ. λ. schließt sich an ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν ἀποδείξομεν von I, 13 an. Justin will beweisen, daß es nicht wider die Vernunft ist einem gekreuzigten Christus göttliche Ehre zu erweisen. Bevor er aber mit der eigentlichen Beweisführung anfängt (I, 32), will er einige Sprüche Jesu vorausschicken ὀλίγων τινῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγησάμεθα.

Diese Sprüche haben wir I, 15—17. Aber auch hier begegnen uns mehrere Interpolationen. Die Worte: Καὶ· Εἰ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε bis πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν merze ich aus. Sie unterbrechen den Zusammenhang. Auch sind die Worte: Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε ἑαυτοῖς bis ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου später eingeschoben worden. Das Zitat Mt. 6, 1: Μὴ ποιῆτε

---

[1] Vgl. Thuc. 6, 75. Alcidam. sophist. p. 678, 21, und die Zusammenstellungen προδιαβαίνω, προδιαβεβαιόω, προδιαγράφω usw. [2] A. a. O. S. 8. [3] S. 72.

[4] Die Apologieen Justins des Märtyrers (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften) 1891, S. 10.

ταῦτα πρὸς τὸ θεαθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist von Justin. Jesus hat nämlich befohlen τοῖς δεομένοις κοινωνεῖν καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν. Dafür gibt Justin zwei Belege: Mt. 5, 42 und Mt. 6, 1. Was dazwischen liegt, ist der Bergpredigt entnommen, hat aber mit dem Befehl, unser Gut mit den Armen zu teilen und nichts um des Ruhmes willen zu tun, wenig zu schaffen. Die Worte: μὴ μεριμνᾶτε δὲ τί φάγητε sind schwerlich geeignet, die Reichen dazu zu bringen ihre Güter mit den Bedürftigen zu teilen! Vielmehr enthalten sie einen Antrieb für die Armen, den Mut nicht zu verlieren, wenn sie von den Reichen nichts bekommen und für die Reichen die Versicherung, daß Gott auch wohl ohne sie für die Armen sorgen wird!

I, 16—18 ist echt. Nur streiche ich in I, 16 den Zusatz zu Mt. 12, 29: Κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, sowie die Worte in Mt. 10, 17: ὁ ποιήσας τὰ πάντα[1] und in I, 18 die Worte: καὶ ὁ παρ' Ὁμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν, die nach den Worten: καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι ganz überflüssig sind und den Zusammenhang unterbrechen[2] und die Worte: οὐχ ἧττον ἐκείνων θεῷ πιστεύοντας ἀλλὰ μᾶλλον. Hier ist gar nicht von dem Glauben an Gott, sondern von dem Glauben an die Empfindung der Seelen die Rede. Auch ist das μᾶλλον widersinnig. Man glaubt an Gott, oder man glaubt nicht an ihn.[3]

Der erste Teil von I, 19 ist nicht justinisch. Der Exkurs über die leibliche Auferstehung, der übrigens die Merkmale aller andren eingeschobenen Stücke trägt (ἀνθρώπειος, ὃν τρόπον ... τὸν αὐτὸν τρόπον), stört den Zusammenhang. Justin hat I, 16 über die ewige Feuerstrafe gesprochen und I, 17 gesagt, daß alle Menschen, um so mehr die römischen Kaiser, denen Gott so viel gegeben, einst vor Gott Rechenschaft abzulegen haben. Sie bestrafen die Christen, die jedoch gute Staatsbürger sind. Wegen dieses ungerechten Verfahrens wird sich Gott

---

[1] Semisch (cf. Otto, I, p. 53, Annot. 8) hat schon die Worte einen eingedrungenen unbiblischen Zusatz genannt, der dem Zorneifer Justins über die Behauptung des Gnostizismus, daß der Gott des Christentums ein anderer als der weltschöpferische Judengott sei, seinen Ursprung verdanke. Nur rührt meiner Meinung nach dieser Zusatz von dem Überarbeiter her, der aus der Apologie nicht nur eine Erbauungsschrift sondern auch dann und wann eine Ketzerbestreitung macht.

[2] Man hat die Satzstellung ändern wollen (s. Otto, I, pag. 59. Annot. 9). Vergebens, τούτων bleibt unerklärlich. Veil, der den Vorschlag von Dav. und Asht. befolgt (s. Otto, a. a. O.), übersetzt ohne weiteres: des Odysseus Besuch bei den Toten.

[3] Das μᾶλλον kommt mehrfach so ungeschickt in interpolierten Stellen vor, z. B. I, 31.

einst an ihnen rächen. Denn die Kaiser sterben so gut wie alle andern Menschen (I, 18) und ihre Seelen werden wie alle andern Seelen Empfindung haben. Das lehren ja auch die religiösen Gebräuche und die Schriftsteller der römisch-griechischen Welt. Lasset uns gelten so gut wie sie, fragt Justin, die wir auch glauben, daß Gott unsere toten Leiber wieder auferwecken wird. Denn nichts ist bei Gott unmöglich. Ganz passend schließen sich hieran die Worte von I, 19 an: Κρεῖττον δὲ πιστεύειν καὶ τὰ τῇ ἑαυτῶν φύσει καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα, ἢ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἀπιστεῖν παρειλήφαμεν . . . ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. Auch ist so das δὲ in Κρεῖττον δέ besser zu erklären.

Der Anfang von I, 20 ist interpoliert.[1] In I, 17—19 ist von der Feuerstrafe die Rede, nicht von einer Vernichtung alles Vergänglichen durch Feuer. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα;[2] so fragt Justin. Er beruft sich auf Platon,[3] auf Dichter und Philosophen und auf den Komiker Menander und seinesgleichen. In diesem Zusammenhang ist die Erwähnung Menanders besonders gescheit, weil viele unter den Heiden es mit ihm lächerlich fanden, die Werke von Menschenhand anzubeten, oder wie er sagt: durch Cymbeln Gott zu ziehen wo man will, weil auf diese Weise der Mensch größer wäre wie Gott.[4]

I, 21—26 ist nicht justinisch.[5]

In I, 27 merze ich die Worte: καὶ ὃν τρόπον . . . εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον aus, und lasse I, 29 unmittelbar darauf folgen. Wir haben gelernt, sagt Justin, daß wir keine neugeborene Kinder aussetzen dürfen, πρῶτον μέν, weil die armen Kinder alle, Mädchen und Knaben, zur Unzucht erzogen werden, καὶ πάλιν, (I, 29) weil die ausgesetzten Kinder in Gefahr sind umzukommen. Es ist undenkbar, das Justin das καὶ πάλιν so weit von πρῶτον μέν fortgerückt hätte, daß der Sinn ganz verloren geht. Auf I, 29 folgt dann ganz geschickt nach der Erwäh-

1 Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 332.

2 Die Worte: ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως merze ich aus. (S. II, 4, S. 333.)

3 τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν ist interpoliert.

4 Ps.-Justin zitiert diese Worte in Περὶ Μοναρχίας (ed. Otto, II, p. 144)

Οὐθεὶς δι' ἀνθρώπου θεὸς σώζει, γύναι,
Ἑτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἕλκει τινὰ θεὸν
Τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται,
Ὃ τοῦτο ποιῶν ἐστι μείζων τοῦ θεοῦ.

5 Zeitschr. neutest. Wiss. a. a. O.

nung des Antinous: καὶ ὁμοίως θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀρητοποιῶν πλῆθος κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τούτου τοῦ ἄγους ἕστηκε und das weitere in I, 27, 28. Nur muß bemerkt werden, daß I, 27a, 29, 27b, 28 nicht am Platze stehen und wahrscheinlich zwischen I, 15a, wo Justin über die Keuschheit spricht und I, 15b, wo von der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe die Rede ist, gestanden haben. Mit Sicherheit ist hier nichts festzustellen. Aus der chaotischen Masse I, 13—29 ist fast kein Ausweg zu finden. Wir können die interpolierten Stücke ausmerzen, den Überrest möglichst gut ordnen, auf die Frage, wie Justin ursprünglich geschrieben, ist kaum eine genügende Antwort zu geben.

Eins ist jedoch sicher, nämlich, daß mit I, 30 ein neuer Abschnitt anfängt. Justin hat bis jetzt gezeigt, daß die Christen keine Gottesleugner und keine Staatsfeinde sind, hingegen als gute Bürger ein sittliches Leben führen und nichts lehren, wodurch sie der Todesstrafe anheim fallen sollten. Er hat auf die Äußerungen der heidnischen Dichter und Philosophen hingewiesen, die, falls man die Christen wegen ihrer Lehre bestrafte, nicht weniger Verwerfung verdienten.

Was bleibt Justin jetzt noch zu tun übrig? Den Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes zu rechtfertigen. I, 6 hat er gesagt, die Christen beteten Gott an, den Vater der Gerechtigkeit und dessen Sohn, und I, 13 verspricht er zu zeigen, daß dieser Glaube an Christus μετὰ λόγου sei. Nachdem er einige Sprüche des Herrn vorausgeschickt hat, fängt er mit der eigentlichen Beweisführung an (s. I, 13, ἀποδείξομεν und I, 30, τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα).

Er will sich zu diesem Beweis nicht stützen auf Historiker, die über Christus erzählen, sondern auf Propheten, die über ihn geweissagt haben (I, 30). Was er mit Propheten meint, sagt er I, 31. Das ganze Stück ist echt mit Ausnahme der Worte: δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι. Justin spricht, wie wir gesehen haben,[1] niemals von einem „prophetischen Geist". Auch ist dieser Zusatz ganz überflüssig. Sagt er doch erst am Ende von I, 31, daß diese Propheten, teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher von Christus geweissagt haben als er erschienen ist.

In I, 32 muß das meiste gestrichen werden. Justin fängt mit Moses an, dem ersten Propheten. Er zitiert Gen. 49, 10ff. Nur sind die Worte: ὡς προερρέθη ὑπὸ τοῦ θείου ἁγίου προφητικοῦ πνεύματος bis τὸ βασίλειον nicht von ihm. Er fährt mit Ἰούδας γὰρ bis ἐκρατήσατε fort. Das übrige ist Interpolation, eine allegorische Erklärung eines Alexan-

[1] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4. 83. 318. 321.

driners, der in seiner Deutung zu eilig vorausgriff, denn hier ist weder von Christi Wiederkommen (I, 52), noch weniger von seinem Einzug in Jerusalem, noch von seinem Kreuztode (I, 50), sondern nur von seiner Erscheinung als König die Rede. Das letzte Stück: Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης bis ὑπῆρχεν ist justinisch. Merzt man die Interpolation aus, so bekommt man einen viel besseren Satz, weil dann Μωσῆς μὲν οὖν und Καὶ Ἡσαΐας δέ nicht so weit auseinander gerückt sind und das τὰ αὐτὰ in Καὶ Ἡσαΐας δέ, ἄλλος προφήτης, τὰ αὐτὰ δι' ἄλλων ῥήσεων προφητεύων οὕτως εἶπεν seinen ursprünglichen Sinn wiederbekommt. Niemand würde aus Num. 24, 17 und Jes. 11 1; 1, 10 auf die wundervolle Geburt schließen! Unmittelbar zuvor wird gesagt, daß Christus nicht aus menschlichem Samen, sondern aus Gottes Kraft geboren ist. Dieses sollte dann der Prophet mit „Traubenblut" gemeint haben. Und dann folgt: Καὶ Ἡσαΐας τὰ αὐτὰ εἶπεν. In diesem Zusammenhang muß τὰ αὐτά sich also auf die wunderbare Geburt beziehen. Leider sagt das Zitat nichts von der Jungfraugeburt aus, bezieht sich aber, wie Gen. 49, 10ff., auf die Erscheinung Christi als König und erst I, 33 wird von der wunderbaren Geburt gesprochen: Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχθησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ἀκούσατε: folgt das bekannte Zitat Jes. 7, 14.

Justin folgt genau dem Programm, das er I, 31 sich gestellt hat. Christus werde in die Welt kommen (I, 32), aus einer Jungfrau geboren werden (I, 33), zum Manne heranwachsen (I, 35), alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken (I, 48), Leiden und Schmach aufzunehmen haben und gekreuzigt werden (I, 50) und zum Himmel emporsteigen (I, 51). Alles was dazwischen liegt ist unecht. Nur ist noch die kleine Notiz I, 34 echt.

In I, 33 sind nur die ersten Worte echt: Καὶ πάλιν bis Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Nach allem was ich bis jetzt erörtert habe, brauche ich die Gründe nicht mehr anzugeben.

Auch in I, 34 ist nur der Anfang echt: Ὅπου δὲ καὶ bis τὸν λαόν μου, wie in I, 35 nur der Anfang: Ὡς δὲ καὶ bis ἐπὶ τῶν ὤμων.

I, 36—47 ist unecht.[1]

In I, 48 sind nur die Worte: Ὅτι δὲ καὶ θεραπεύειν bis περιπατήσουσιν justinisch.

I, 49 ist unecht.

In I, 50 ist nur der Anfang justinisch. Ὅτι δὲ καί bis ἐξιλάσεται.

[1] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 318 ff.

Die Worte: καὶ πάλιν μετὰ δόξης παραγενήσεται müssen getilgt werden. Wegen der Interpolation von Jes. 52, 13—53, 8 mußten notwendigerweise die obengenannten Worte eingeschaltet werden. Man kann aus diesem Beispiel, wie aus I, 32 sehen, wie oberflächlich der Interpolator tätig gewesen. Justin redet in diesem Zusammenhang gar nicht von der Wiederkunft Christi, nicht nur weil er erst noch auf die Himmelfahrt hinzuweisen hat, sondern hauptsächlich darum, weil er aus demjenigen was geschehen „ist" und nicht aus demjenigen was einst geschehen „wird", die Wahrheit der Weissagungen von Christus dartun will: alles ist genau so in Erfüllung gegangen, wie es geweissagt worden ist. In I, 31 spricht Justin mit Absicht nicht von Christi Wiederkunft. Er hat aus demjenigen, was in Erfüllung gegangen oder noch fortwährend in Erfüllung zu gehen begriffen ist, die Gottessohnschaft Christi zu beweisen, nicht aber auf Grund der Weissagungen zu erzählen, was noch geschehen wird. Erst in I, 52 redet er von der Wiederkunft. Anlaß dazu gab, was wir I, 51, am Schluß, lesen: Ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι bis καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ. Nur diese Worte rühren von Justin her.

In I, 52 gibt Justin Rechenschaft darüber, warum er von der Wiederkunft redet. Alles was die Propheten von Christus ausgesagt haben, ist eingetroffen. Daraus folgt, daß die noch nicht erfüllten Weissagungen ebenfalls eintreffen werden. Die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Herrn geweissagt. Noch einmal wird er kommen in Herrlichkeit mit seinen heiligen Engeln. Dann werden die Leiber aller früheren Menschen auferweckt und wird jedes Knie sich Ihm beugen und jede Zunge Ihn preisen. Wie angemessen ist es mit dieser Weissagung zu schließen! In festestem Glauben an den künftigen Sieg des Reiches Christi weist er auf die bevorstehende Wiederkunft hin: einst wird jedes Knie sich Ihm beugen, einst wird Christus völlig den Sieg über die heidnische Welt gewinnen! Der Interpolator, der schon so oft gezeigt hat, daß er gar keinen Sinn für die Schönheit der Apologie Justins hatte, hat auch hier wieder seine langweiligen geschmacklosen Bemerkungen eingefügt, die nichts mit dem Zusammenhang zu schaffen haben. Wie er es in I, 12 für passend hielt durch eine Einschaltung die Tugendhaften neben den Sündern zu erwähnen, damit die Wage wieder ins Gleichgewicht gestellt würde, hat er es hier I, 52 schicklich gefunden neben den Kindern Gottes, die das Knie vor Christus beugen werden, von den Sündern (und natürlich auch von den Dämonen!) zu reden. Allein er verlor völlig die Absicht Justins aus dem Sinn, der auf Grund der Weissagungen die

Vernünftigkeit des Glaubens an Christus als Sohn Gottes beweisen, nicht aber Belege für die Bestrafung der Gottlosen und die Empfindung der Verstorbenen finden wollte. Aus der schönen, kräftigen, genial aufgefaßten Apologie hat der Umarbeiter eine farb- und klanglose, einförmige Masse gemacht, indem er überall seine dogmatischen Anschauungen einimpfte, wo die Worte nur irgendwelchen Anlaß dazu boten.

I, 53—68 ist unecht. Nur sind von I, 53 diese Worte zu behalten: Πολλὰς μὲν οὖν ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν παυόμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ ὦτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι. Τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν; Τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθὼ καὶ πίστιν τοῖς τἀληθὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου ἐμφορῆσαι δύναται. Wer uns in unsrer Darstellung genau bis jetzt gefolgt hat, wird leicht die Gründe erkennen, weshalb wir das Dazwischenliegende tilgen. Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις. Diese Worte läßt Justin (I, 54) unmittelbar folgen. Der Rest ist unecht. Der ganze Nachweis I, 51—68, daß die Erzählungen der Dichter auf Antrieb der Dämonen erfunden wurden, eine weitschweifige Wiederholung von I, 26, 32, 20, 18, 52, 12 usw. rührt von dem unbekannten Dämonenfeinde her.

Der Nachweis, daß Platons Schöpfungslehre und Welterklärung von Moses herrühre, I, 59, 69 zeigt, daß hier der Zielpunkt Justins völlig aus den Augen verschwunden ist. Über die Unechtheit dieser Stücke, sowie von I, 61—68 ist kein Wort mehr zu verlieren.[1] Mit dem unechten Reskripte Hadrians fallen auch die Worte: Καὶ ἐξ ἐπιστολῆς δε τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου Καίσαρος Ἀδριανοῦ bis τὸ ἀντίγραφον τοῦτο· weg.

Der Anfang von I, 68 ist echt. Diese Worte bilden den Schluß der Apologie. Unmittelbar voran gehen die echten Worte von II, 14, 15: Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἳ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικαστῶν.[1] Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερὸν ποιήσαιμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πρά-

[1] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 334—338.

ξαντες, καὶ προσεπευξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους.[2]

Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμήσατε αὐτά· u. s. w. bis: Ὅ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω. Mit diesen Worten von I, 68 schließt Justin.

Zum Schluß gebe ich eine deutsche Übersetzung der echten Stücke in der von mir vorgeschlagenen Folgeordnung, indem ich mich in dem Wortlaut an die schöne Übersetzung Veils anschließe, falls ich nicht, wie z. B. in I, 7, 3 den Text anders lese.

Bittschrift des heiligen Justinus, des Philosophen und Märtyrers für die Christen an Antoninus Pius.

I, 1. An den Herrscher Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus, den Erhabenen und Frommen, und an Verissimus, den Adoptivsohn des Erhabenen [] richte ich Justinus, Priscus' Sohn und Bacchius' Enkel, aus Flavia Neapolis in der syrischen Landschaft Palästina, im Namen der allen Völkern auf Erden zugehörigen, mit Unrecht Gehaßten und Verleumdeten, zu deren Zahl ich selbst gehöre, nachfolgende Ansprache und Bitte.

I, 2. Daß die wirklich Frommen und die wirklichen Freunde der Weisheit es ablehnen, hergebrachten Anschauungen sich anzuschließen, wenn diese unrichtig sind, und nur das Wahre achten und lieben, fordert die Vernunft. Denn nicht nur verbietet es die gesunde Vernunft, ungerechten Handlungen oder Lehren nachzufolgen, sondern der Wahrheitsfreund muß auch unter allen Umständen, selbst mit Hintansetzung des eigenen Lebens und drohendem Tode zum Trotze, das Rechte zu bekennen und zu tun sich entschließen. Ihr nun werdet überall die Frommen und Freunde der Weisheit, Hüter der Gerechtigkeit und Liebhaber der Studien genannt; ob ihr es aber auch wirklich seid, das muß sich erst zeigen. Denn wir sind vor euch erschienen nicht, um mit dieser Schrift euch zu schmeicheln oder euch zu Gefallen zu reden, sondern um zu fordern, daß ihr nach Maßgabe strenger und genau prüfender Vernunft einen Spruch (über uns) fället, unbeirrt durch vorgefaßte Meinung oder durch die Rücksicht auf [] Menschen und ohne in unvernünftiger Leidenschaft und einem alt eingewurzelten Vorurteil zu Liebe euch selbst das Urteil zu sprechen. Sind wir doch überzeugt, daß uns von niemand etwas Übles zugefügt werden kann, es sei denn, daß wir uns auf einer Übeltat betreten lassen oder als böse Menschen erfunden worden seien. Ihr aber könnt uns wohl das Leben nehmen, schaden aber könnt ihr uns nicht.

II, 1. Auch dasjenige, was in den jüngsten Tagen in eurer Hauptstadt unter Urbicus vorgekommen ist, [] ebenso wie das, was sonst überall in ähnlicher Weise von den Regierenden wider die Vernunft geschieht, hat mich veranlaßt, zum Besten von euch, die ihr mit uns gleichen Wesens, ja unsre Brüder seid, auch wenn ihr nichts davon wisset und in stolzem Dünkel eurer vermeintlichen höheren Würde es nicht sein wollt, die vorliegenden Reden abzufassen. Denn überall sucht man unsern Tod: Wer vom Vater oder Nachbarn, Sohn, Freund, Bruder, Mann oder Frau wegen eines Fehlers zurechtgewiesen wird [] . . . . . aus Hartnäckigkeit, Lüsternheit, Unbeweglichkeit zum Guten. [] Damit euch aber auch die Veranlassung des ganzen Vorkommnisses unter Urbicus klar wird, will ich den Hergang erzählen.

II, 2. Ein Weib lebte mit einem ausschweifenden Manne zusammen, die selbst

---

1 Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185.

2 Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. V, 3, S. 185—187.

früher ausschweifend gewesen war. Nachdem sie aber die Lehren Christi kennen gelernt hatte, war sie züchtig geworden und versuchte auch ihren Mann zu einem züchtigen Lebenswandel zu bewegen, indem sie ihm jene Lehren vorführte und ihm von der Bestrafung in ewigem Feuer Kunde gab, die derer warte, die unzüchtig und richtiger Vernunft zuwider leben. Er aber, im alten Lasterleben verharrend, entfremdete sich durch eine Handlungsweise seine Gemahlin. Denn das Weib hielt es für Sünde, fürder mit einem Manne das Lager zu teilen, der dem Gesetze der Natur und der Sittlichkeit zuwider auf jedwede Weise sein Gelüste zu befriedigen suchte, und wünschte darum, sich von ihm zu scheiden. Indessen, von ihren Angehörigen gedrängt, die ihr rieten in der Ehe zu bleiben, weil sich immer noch hoffen lasse, daß der Mann einmal sich bessern werde, bezwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Alexandria gereist war und sie die Nachricht erhielt, daß er es dort noch viel schlimmer treibe, da ließ sie, um nicht, wenn sie noch länger mit ihm ehelich verbunden und seine Lebens- und Lagergenossin bliebe, an seinem unsittlichen und gottlosen Treiben mitschuldig zu werden, ihm, wie man bei euch sagt, die Eheaufsage (Repudium) zugehen und schied sich von ihm. Ihr Gemahl aber, der Ehrenmann, der sich hätte freuen sollen, daß sie das leichtfertige Leben, das sie, dem Trunke und jedem Laster ergeben, einst mit Sklaven und Bedientesten zusammen führte, aufgegeben hatte und ihn von einem gleichen abzubringen suchte, erhob, nachdem sie sich, weil er sich nicht dazu verstand, von ihm getrennt hatte, gegen sie die Anklage, sie sei eine Christin. Da reichte sie bei dir, dem Herrscher, ein schriftliches Gesuch ein, es möge ihr zugestanden werden, zuerst ihre Angelegenheiten in Ordnung zu bringen und dann erst, wenn diese geordnet seien, sich über die Anklage zu verantworten. Und du hast es ihr zugestanden. Indessen wandte sich ihr früherer Mann, da er ihr gerichtlich vorläufig nichts weiter anhaben konnte, in folgender Weise gegen einen gewissen Ptolomäus, [ ] weil er sie in der christlichen Lehre unterwiesen. Er bewog einen ihm befreundeten Centurio, [ ] diesen vorzunehmen und ihn [ ] zu fragen, ob er ein Christ sei. Und nun bewirkte der Centurio, daß Ptolomäus, der, ein wahrheitsliebender, von Lug und Trug freier Charakter, sich als Christen bekannte, in Fesseln gelegt wurde, und lange Zeit peinigte er ihn im Gefängnis. Zuletzt aber, dem Urbicus vorgeführt, wurde Ptolomäus ebenfalls nur nach dem Einen gefragt, ob er Christ sei. Und wieder bekannte er sich, des Guten sich bewußt, das er der von dem Christus aufgegangenen Lehre verdankte, zu der Lehre von der göttlichen Tugend. Denn, wer etwas leugnet, der leugnet entweder eine Sache, die er verurteilt, oder er mag sich nicht zu einer Sache bekennen, deren er sich unwürdig und fremd weiß, was alles bei einem wahren Christen nicht zutrifft. Und als nun Urbicus den Befehl gab, ihn (zur Hinrichtung) abzuführen, da sprach ein gewisser Lucius, ebenfalls ein Christ, angesichts dieses wider die Vernunft gefällten Urteils zu Urbicus: „Mit welchem Recht, um welcher Ursache willen hast du diesen Mann bestraft, der weder eines Ehebruchs noch der Unzucht, nicht eines Mordes, Diebstahls, Raubs noch überhaupt irgend eines Vergehens geziehen wird, sondern sich nur als einen solchen bekennt, dem der Christenname zukommt? Dein Urteil macht dem Herrscher Pius [ ] keine Ehre, Urbicus!“ Dieser antwortete darauf nichts weiter, sondern sagte nun auch zu Lucius: „Du scheinst mir ebenfalls ein solcher zu sein.“ Und als Lucius dies bejahte, da hieß er auch ihn abführen. Der aber erklärte, er sei dafür noch dankbar in Anbetracht, daß er (dadurch) von solchen schlimmen Gebietern befreit werde und zum Vater und König der Himmel eingehe. Und noch ein Dritter, der hinzukam, wurde zu derselben Strafe verurteilt.

II, 3. Auch ich nun erwarte, von einem der genannten verfolgt und in den Block gespannt zu werden, und wäre es nur von dem um Gunst und Beifall buhlenden Crescens. Darf man doch von einem Manne nicht sagen, er sei ein Liebhaber der Weisheit (Philosoph), der, um der irregeführten Menge zu schmeicheln und zu gefallen, über

uns öffentlich Dinge aussagt, von denen er gar keine Kenntnis hat, nämlich daß wir Gottesleugner und Majestätsverbrecher seien. Denn wenn er, ohne von den Lehren des Christus Kenntnis genommen zu haben, gegen uns loszieht, so ist er ein ganz schlechter Mensch, der tief unter dem unverständigen Volke steht, das doch meist sich enthält über Dinge, von denen es nichts versteht, zu reden oder falsches Zeugnis abzulegen. Hat er aber von ihnen Kenntnis genommen, ohne ihre Erhabenheit zu begreifen, oder begreift er sie und geberdet er sich nur so, um nicht in den Verdacht eines Christen zu kommen, dann ist er noch viel gemeiner und schlechter, weil er einem unverständigen und unvernünftigen Wahne oder der Furcht unterworfen ist. Ihr müßt nämlich wissen, daß ich ihm einige darauf bezügliche Fragen vorgelegt und vorgetragen und dabei in Erfahrung gebracht und es ihm bewiesen habe, daß er in Wahrheit nichts davon versteht. Und zum Beweise, daß ich die Wahrheit sage, bin ich, falls euch unsere Auseinandersetzungen nicht hinterbracht worden sind, bereit, noch einmal auch vor euch mich mit ihm über jene Fragen auseinanderzusetzen. Und auch dabei fiele euch eine königliche Aufgabe zu. Sind aber auch euch meine Fragen und seine Antworten bekannt geworden, so habt ihr ja selbst den Beweis in Händen, daß er von unsern Sachen nichts versteht, oder wenn er sie versteht, aber der Zuhörer wegen nicht [ ] zu reden wagt, sich, wie ich schon gesagt, nicht als ein Liebhaber der Weisheit, sondern des Wahns erweist, der nicht einmal das köstliche Wort des Sokrates achtet. [ ]

I, 4. Eine Namensbezeichnung ohne die mit dem Namen verbundenen Handlungen ist weder ein gutes noch schlechtes Kennzeichen. Übrigens wären wir, dürfte man nach dem uns beigelegten Namen urteilen, die allerbrävsten Leute. Indessen so wenig wir es für recht hielten im Falle, daß wir uns als Übeltäter herausstellten, dieses unsres Namens wegen unsere Freisprechung zu fordern, so wenig dürft ihr, wenn weder in dieser unsrer Bezeichnung noch in unsrem Verhalten als Bürger ein Unrecht gefunden werden kann, es euch beikommen lassen, Menschen, denen nichts (Böses) nachgewiesen werden kann, ungerecht zu bestrafen und dadurch selbst der strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. [ ] Straft ihr doch die vor euern Richterstuhl Geladenen alle nicht, bevor ihre Schuld erwiesen ist. Bei uns aber lasset ihr schon den Namen als Schuldbeweis gelten. [ ] Und wieder, wenn einer von den Angeklagten sich aufs Leugnen legt und die einfache mündliche Erklärung abgibt, kein Christ zu sein, so sprecht ihr ihn frei, als hättet ihr ihm keine Verschuldung mehr vorzuwerfen; bekennt aber einer, daß er ein Christ ist, so verurteilt ihr ihn wegen dieses Bekenntnisses, anstatt beider, des Leugnenden und des Bekennenden Lebenswandel zu prüfen und so jeden nach seinen Werken zu beurteilen. [ ].

I, 7. Aber, wird man mir einwenden, schon Mehreren, die festgenommen worden sind, sind Übeltaten nachgewiesen worden. Wohl! vielfach habt ihr viele gestraft, aber jedesmal nur, wenn die Angeklagten, nach Prüfung ihres Lebenswandels, der Schuld überwiesen werden konnten. [ ] Eben darum aber verlangen wir, daß ihr bei jedem Angeschuldigten seinen Handlungen nachforschet, damit dann derjenige, dem Vergehungen nachgewiesen werden, als Verbrecher bestraft werde, nicht aber als Christ, und derjenige, dessen Unschuld erwiesen wird, als ein Christ, der kein Unrecht begeht, freigesprochen werde. Daß, wer einen solchen angeschuldigt hat, bestraft werde, wollen wir nicht verlangen; er ist genugsam bestraft durch seine eigene Bosheit und Unkenntnis des Guten.

I, 3. Damit man aber dies nicht für ein unsinniges und keckes Gerede halte, so verlangen wir, daß die Anschuldigungen, welche man gegen die Christen[1] vorbringt,

[1] Jetzt brauchen wir das handschriftliche αὐτῶν nicht in ἑαυτῶν abzuändern, was allerdings geboten ist, wenn wir I, 3 auf I, 2 folgen lassen.

untersucht werden, und daß sie, falls sie sich als begründet herausstellen, die Strafe erhalten, welche Überführten gebührt. [ ] Sollte aber ihnen nichts nachgewiesen werden können, so verbietet euch die lautere Vernunft, eines bestehenden Vorurteils wegen unschuldigen Menschen ein Unrecht zuzufügen. [ ] Hingegen wird jeder Vernünftige es als eine angemessene, ja als einzig richtige Forderung anerkennen, daß die Untertanen sich ausreichend über ihr Leben und Denken verantworten, die Regierenden aber ihrerseits bei ihrem Urteilsspruche sich nicht von Gewalttätigkeit und Willkür, sondern von Frömmigkeit und Liebe zur Weisheit leiten lassen sollen. Denn nur so werden die Regierenden wie die Regierten des Glückes genießen. Tat doch auch irgendwo einer der Alten den Ausspruch: „Kein Staatswesen gedeiht, wo nicht die Herrscher [ ] Freunde der Weisheit sind." Unsere Aufgabe muß es also sein, in unser Leben und in unsere Lehren jedermann Einblick zu gewähren, damit wir nicht an Stelle derer, die gewohnt sind über uns in Unwissenheit zu leben, die Strafe für ihre aus Verblendung begangenen Verfehlungen auf uns selbst laden. Euch aber fällt, wie die Vernunft unwiderleglich dartut, die Aufgabe zu, nachdem ihr uns vernommen, euch als redliche Richter zu erweisen. Denn seid ihr einmal unterrichtet, wird euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zustehen, falls ihr nicht Gerechtigkeit walten lasset.

I, 8. Daß wir aber dies nur in eurem Interesse dargelegt haben, möget ihr daraus abnehmen, daß es ja bei uns stünde, zu leugnen, wenn wir verhört werden. Allein wir wollen nicht leben um den Preis einer Lüge. Denn wir verlangen nach einem ewigen und sündlosen Leben und sehnen uns darum nach dem Zusammenwohnen mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und wir eilen zum Bekenntnis, weil wir glauben und überzeugt sind, daß dieses nur denjenigen zu teil werden kann, die Gott ihre Folgsamkeit und ihre Sehnsucht, bei ihm zu wohnen, wo das Böse sich nicht mehr erhebt, tatsächlich erwiesen haben. [ ]

I, 9. Indessen ehren wir auch nicht mit allerlei Opfern und Blumenkränzen, was Menschen gebildet, in Tempeln aufgestellt und dann als Götter bezeichnet haben. Denn wir wissen, daß es unbeseelt und tot ist und Gottes Bild nicht trägt. Stellen wir uns doch Gottes Bild, das man zu seiner Ehre dargestellt zu haben vermeint, nicht also vor. [ ] Denn unnötig ist es vor Kundigen aufzuzählen, zu was allem die Künstler durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, die sie Götter nennen. Wir dagegen finden darin nicht nur etwas Widersinniges, sondern sogar eine Verhöhnung Gottes, wenn er, dessen Herrlichkeit und Schönheit unaussprechlich ist, vergänglichen und der Wartung bedürftigen Dingen seinen Namen leihen muß. Und daß ihre Verfertiger liederliche Leute und, um es kurz zu sagen, jeder Schlechtigkeit fähig sind, wißt ihr wohl. Verführen sie doch ihre eigenen Sklavinnen, die ihnen bei der Arbeit behilflich sind. Welch ein Wahnsinn nun ist es zu meinen, ausschweifende Menschen vermögen für die Anbetung Götter zu schaffen und zu gestalten, und welch ein Wahnsinn, für die Tempel, wo sie aufgestellt sind, Menschen als Hüter zu bestellen! Sieht man denn nicht ein, daß es ein Frevel ist zu denken oder zu sagen, Menschen seien der Götter Hüter?

I, 6. Eben darum heißen wir auch[1] Gottesleugner. Und allerdings bekennen wir, jenen vermeintlichen Göttern gegenüber Gottesleugner zu sein, nicht aber gegenüber dem wirklichen und wahren Gott, der der Vater der Gerechtigkeit und Keuschheit und der übrigen Tugenden ist und nichts gemein hat mit dem Schlechten. Ihn und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diese unsre Lehre mitgeteilt hat, sowie das Heer der andern guten Engel, die (ihm) folgen und ähnlich sind [ ], verehren wir und

[1] Und nicht nur Majestätsverbrecher. Folgte I, 6 auf (das unechte) I, 5, wie in den HSS., dann würde man „auch wir" statt „wir auch" erwarten.

beten wir an mit einer auf Vernunft und Wahrheit gegründeten Ehrfurcht, und neidlos teilen wir jedem, der sich belehren lassen will, die Lehre, wie wir sie empfangen haben, mit.

I, 10. Wir haben aber auch die Lehre empfangen, daß Gott keiner materiellen Opfergaben von seiten der Menschen bedarf; sehen wir ihn doch selbst alles spenden. Dagegen haben wir die Weisung, die Überzeugung und den Glauben, daß nur diejenigen ihm angenehm sind, die das ihm innewohnende Gute nachahmen, die Keuschheit, Gerechtigkeit, Menschenliebe und die übrigen Eigenschaften Gottes [ ]. Und wir sind belehrt worden, daß er, weil er gut ist, der Menschen wegen zu Anfang alles aus gestaltloser Materie erschaffen hat, und daß diejenigen Menschen, die sich in Werken seines Ratschlusses würdig erwiesen haben, des Verkehrs mit ihm gewürdigt werden und, der Vergänglichkeit und allem Leiden enthoben, mit ihm herrschen sollen. [ ]

I, 11. Und so habt ihr, weil ihr gehört, daß wir ein Reich erwarten, ohne weiteres vermutet, wir meinen ein irdisches, während wir doch den Anteil an Gottes Reich damit meinen, wie es sich auch daraus ergibt, daß wir, wenn wir von euch verhört werden, uns als Christen bekennen, obwohl wir wissen, daß auf dieses Geständnis der Tod als Strafe gesetzt ist. Denn erwarteten wir ein irdisches Reich, so würden wir doch wohl leugnen, um nicht hingerichtet zu werden, und würden verborgen zu bleiben suchen, um, was wir erwarten, zu erlangen. Aber weil unsre Hoffnungen nicht auf das Jetzt gerichtet sind, kümmern uns Henker nicht, zumal da wir so wie so sterben müssen.

II, 10. [ ] Übrigens wurden auch diejenigen, die schon in der Zeit vor dem Christus, soweit es in Menschenkraft steht, mit Vernunft die Dinge zu betrachten und zu untersuchen versucht haben, als gottlose und unnütze Leute vor die Gerichte geschleppt. Derjenige aber, der auf diesem Gebiete mehr Eifer als alle von ihnen entfaltet hat, Sokrates, ist unter dieselbe Anklage gestellt worden wie wir, beschuldigte man ihn doch, er führe neue Götterwesen ein und er glaube nicht an die Götter, welche der Staat anerkenne. [ ] Aber [was Sokrates nicht hat zustande bringen können] hat unser Christus durch seine Macht zustande gebracht. Denn wenn von Sokrates sich niemand bewegen ließ, für diese Anschauung zu sterben, so ließen sich von Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte [ ], nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz und gar ungelehrte Leute bewegen, Ruhm, Furcht und Tod zu verachten. [ ]

II, 12. Ging mir doch selbst zur Zeit, als ich noch in Platons Lehren meine Befriedigung fand, trotz der Verleumdungen, die ich über die Christen hörte, angesichts ihrer Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode und allem, was sonst für entsetzlich gilt, die Einsicht auf, daß sie unmöglich in Lastern und Lüsten befangen sein können. Denn brächte es ein Lüstling oder Schwelger, der gar Menschenfleisch zu essen für einen Genuß hielte, über sich, den Tod willkommen zu heißen, durch den er doch seiner Genüsse verlustig ginge? Würde er nicht, weit entfernt sich selbst zur Hinrichtung zu melden, vielmehr um jeden Preis das Leben hier immerdar fortzuführen und vor der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? [ ]

I, 12. Dagegen habt ihr auf dieser Welt keine besseren Verbündeten und Helfer zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung als uns, die wir lehren, daß ein Betrüger, Wucherer oder Meuchelmörder [ ] Gott nicht verborgen bleiben könne, und daß ein jeder, je nachdem es seine Taten wert seien, ewiger Bestrafung [ ] entgegengehe. Denn, wenn alle Welt zu dieser Überzeugung käme, so würde niemand kurzer Zeit wegen dem Bösen sich zuwenden angesichts der ihm bevorstehenden ewigen Verdammnis im Feuer, sondern man würde auf alle Weise sich zusammennehmen und sich mit Tugend schmücken, um der von Gott dargebotenen Güter teilhaftig zu werden und von den Strafen frei zu bleiben. Denn wer jetzt wegen der von euch eingerichteten Gesetze und Strafen bei

einem Vergehen unentdeckt zu bleiben sucht, aber, weil er die Möglichkeit kennt, vor euch als vor Menschen unentdeckt zu bleiben, das Vergehen begeht, der würde, wie ihr selbst zugeben werdet, wenigstens um dessen willen, was ihm droht, in der Ordnung bleiben, wenn er davon unterrichtet und überzeugt wäre, daß vor Gott gar nichts, weder eine Handlung noch auch nur ein Gedanke, unentdeckt bleiben kann. Aber es hat den Anschein, ihr fürchtet, es möchten dann alle das Rechte tun und ihr hättet dann nichts mehr zu bestrafen, ein Verhalten, das wohl einem Scharfrichter, nicht aber guten Fürsten anstände. [ ]

In Erwägung nun, daß wir nichts anderes von euch fordern als Recht und Wahrheit, hätten wir damit schließen und auf weitere Darlegungen verzichten können. Allein, da wir wissen, daß ein Geist, der im Irrtum befangen war, nicht so leicht zu einer raschen Änderung (seiner Ansichten) sich versteht, so haben wir, um die Freunde der Wahrheit zu überzeugen, uns gerne entschlossen, noch einiges beizufügen; erscheint es uns doch nicht undenkbar, daß vor der Wahrheit der Irrtum das Feld räume.

I, 13. Daß wir also keine Gottesleugner sind, wer, der gesunden Verstandes ist, wird das noch in Abrede stellen, wenn wir doch den Schöpfer dieses Weltalls verehren, dabei, wie wir es gelehrt worden sind, behaupten, daß er keiner blutigen und keiner Trank- oder Rauchopfer bedarf, und ihn bei allem, was wir genießen, in Worten des Gebets und Danksagung, so gut wir können, lobpreisen, und an ihn Gebete richten, daß wir auf Grund unsres Glaubens an ihn (einst) in Unvergänglichkeit wieder erstehen mögen? Und außerdem ehren wir den, der in (all) dem unser Lehrer gewesen und dazu geboren worden ist, Jesus Christus, den unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger Judäas zur Zeit des Kaisers Tiberius, Gekreuzigten, den wir als den Sohn des wahrhaftigen Gottes erkannt haben. [ ] Und daß wir dies der Vernunft gemäß tun, wollen wir beweisen. [ ].

I, 14. [ ] Damit ihr aber nicht glaubet, wir spiegeln euch nur etwas vor, halten wir es für angezeigt, unsrer eigentlichen Beweisführung den Wortlaut einiger Lehrsprüche Christi vorauszuschicken, und euch, als vielvermögenden Herrschern, liegt die Aufgabe ob, zu prüfen, ob diese Lehre, die wir empfangen haben und die wir andern überliefern, wahr ist. Es sind kurze und knappe Aussprüche, was wir aus seinem Munde haben. Denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft.

I, 15a. Über die Keuschheit hat er folgendes gesagt: Wer nach einem Weibe sieht, um ihrer zu begehren, hat mit dem Herzen vor Gott schon einen Ehebruch begangen. [ ] Also sind nach dem Urteil unseres Lehrers ebensowohl diejenigen Sünder, welche eine nach menschlichem Gesetz erlaubte zweite Ehe schließen, als diejenigen, die ein Weib ansehen, um ihrer zu begehren. Denn nicht nur, wer tatsächlich die Ehe bricht, ist nach seinem Urteil verworfen, sondern auch, wer ehebrecherische Gelüste hat, da Gott nicht bloß die Handlungen, sondern auch die Gedanken offenbar sind. Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler des Christus gewesen sind, sechzig- oder siebenzigjährige, sind bis zur Stunde keusch geblieben, und ich getraue mir solche in jedem Lande aufzuweisen, gar zu schweigen von der unzähligen Menge derjenigen, die von Ausschweifungen abgelassen und solche Grundsätze angenommen haben. Denn nicht die Gerechten und die Enthaltsamen hat Christus zur Sinnesänderung aufgefordert, sondern die Gottlosen, die Ausschweifenden und die Ungerechten. Hat er doch also gesprochen: Nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder zur Sinnesänderung. Denn der himmlische Vater will lieber die Sinnesänderung des Sünders als seine Bestrafung.

I, 27a. Ferner sind wir, damit wir uns keines Unrechts und keiner Gottlosigkeit schuldig machen, gelehrt worden, daß es eine Schlechtigkeit sei, Neugeborene auszusetzen. Zunächst darum, weil man sie fast alle, und nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, zur Unzucht angeleitet sieht. [ ].

I, 29. Zum andern, weil der Fall zu befürchten ist, daß ein ausgesetztes Kind,

wann es nicht aufgehoben wird, umkomme und wir somit Mörder würden. Wir haben vielmehr entweder von vornherein eben zu dem einzigen Zwecke Kinder aufzuziehen eine Ehe eingegangen oder aber, auf eine solche verzichtend, vollständige Enthaltsamkeit uns zur Pflicht gemacht. Und um euch zu überzeugen, daß jene zügellosen Ausschweifungen kein geheimer Bestandteil unserer Religion seien, hat einmal einer der Unsrigen an Felix, den Statthalter von Alexandria, eine Bittschrift gerichtet mit dem Ersuchen, seinem Arzte zu erlauben, ihm die Hoden zu nehmen, da die dortigen Ärzte erklärten, sie dürfen das ohne des Statthalters Erlaubnis nicht tun. Und als sich Felix in keiner Weise zur Genehmigung verstehen wollte, so gab sich der Jüngling, der ledig geblieben ist, mit seinem eigenen und seiner Gesinnungsgenossen Bewußtsein zufrieden. Bei dieser Gelegenheit aber halten wir es nicht für unpassend, andererseits des Antinous zu gedenken, der (noch) zu unsrer Zeit gelebt hat. Den bequemte man sich aus Furcht als Gott zu verehren, obwohl jedermann wußte, wer er war und wodurch er emporgekommen war.

I, 27b. Und dementsprechend stehen bei allen Völkern eine Menge von Weibern, Androgynen und anderen Schandkerlen zu solcher Ruchlosigkeit feil. Und ihr zieht daraus noch Zinsen, Abgaben und Zölle, anstatt sie in eurem Reiche auszurotten. Und außerdem kann es sich treffen, daß wer sich mit jenen zu schaffen macht, ganz abgesehen von der Gottlosigkeit, Frevelhaftigkeit und Schamlosigkeit seiner Ausschweifung, sich auch noch mit dem eigenen Kinde, Blutsverwandten oder Geschwister vergeht. Manche aber geben sogar ihre eigenen Kinder und Gattinnen preis, andere entmannen zu schändlichen Zwecken vor aller Welt sich selbst und nennen auch noch die Göttermutter die Stifterin ihrer Mysterien. Und endlich findet sich neben jedem von euren vermeintlichen Göttern als bedeutungsvolles Sinnbild und als Gegenstand geheimer Verehrung (Mysterium) eine Schlange dargestellt. Und das, was bei euch öffentlich in Übung und Achtung steht, das schreibt ihr uns zu, als täten wir es fern vom Himmelslicht im Dunkeln, ein Vorwurf, der uns, die wir von solchem Tun weit entfernt sind, keinen Schaden bringen kann, wohl aber denen, die wirklich so tun und dazu noch falsch Zeugnis ablegen.

I, 28. Denn von dem Oberhaupt aller bösen Dämonen, der, wie ihr bei Nachforschung in unsern Schriften finden könnt, bei uns die Schlange und Satanas (Widersacher) und Teufel (Diabolus d. h. Verläumder) heißt, nebst seiner ganzen Heerschar und den ihm anhangenden Menschen hat Christus es vorhergesagt, daß sie ins Feuer zu ewigdauernder Bestrafung gesandt werden sollen. Und der Aufschub, daß Gott die Bestrafung noch nicht vollzogen hat, ist nur um des Menschengeschlechts willen geschehen. Denn Gott weiß, daß noch manche Buße tun und dadurch sich retten werden, und daß andere (die gerettet werden sollen) wohl noch gar nicht geboren sind. Und er hat das Menschengeschlecht zu Anbeginn mit Verstand und mit der Fähigkeit erschaffen, das Wahre zu erwählen und das Gute zu tun, so daß die Menschen allesamt vor ihm keine Entschuldigung haben. [ ]

I, 15b. Über die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe aber hat er solches gelehrt: Wenn ihr liebet, die euch lieben, was tut ihr denn da Sonderliches? Tun das doch auch die Hurer. Ich aber sage euch: betet für eure Feinde und liebet, die euch hassen, und segnet, die euch fluchen, und betet für die, welche euch verleumden.

Auf daß wir aber das Unsrige mit den Bedürftigen teilen und nichts um des Ruhmes willen tun, hat er uns die Weisung gegeben: Gebt jedem, der euch bittet, und den, der von euch borgen will, weiset nicht von euch. Denn wenn ihr denen leihet, von denen ihr zu bekommen hoffet, was tut ihr da Sonderliches? Das tun auch die Zöllner. [ ] Und: Handelt so nicht, um von den Leuten gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel!

I, 16. Über die Pflicht aber, langmütig und gegen jedermann dienstfertig und gelassen zu sein, hat er folgende Aussprüche getan: Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete die andere auch dar und dem, der dir den Bock oder den Mantel nimmt, wehre nicht. Wer aber dem Zorn sich hingibt, ist dem Feuer verfallen. Jeder, der dich eine Meile zu laufen nötigt, begleite zwei! Es sollen aber eure guten Werke leuchten vor den Menschen, damit sie, wenn sie ihrer gewahr werden, euern Vater im Himmel bewundern.

Widerstand leisten dürfen wir also nicht, und nicht, daß wir es den Schlechten nachtun, hat er gewollt, sondern jedermann durch Geduld und Sanftmut von der Schande und der Lust am Bösen abzubringen ermahnte er uns. Das ist denn auch, wie wir nachweisen können, bei vielen von euch gelungen: Sie haben ihr gewalttätiges und herrisches Wesen abgelegt, überwunden entweder durch die Beobachtung des standhaften Lebens von Nachbarn oder durch die Wahrnehmung der unbegreiflichen Geduld, mit der Reisegenossen Übervorteilungen ertrugen, oder die sie an Leuten erprobten, mit denen sie Geschäfte hatten.

Daß wir in keinem Falle schwören, aber immer die Wahrheit reden sollen, hat er in folgenden Worten gefordert: ‹Schwöret in keinem Fall, es sei aber das Ja ein Ja und das Nein ein Nein! Was darüber ist, ist vom Bösen. Daß aber allein Gott angebetet werden dürfte, hat er in den Worten vorgeschrieben: Das höchste Gebot ist, du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Kraft, [ ]. Und als einer zu ihm trat und ihn guter Meister anredete, erwiderte er: Niemand ist gut, denn allein Gott [ ]. Diejenigen aber, deren Leben nicht als seinen Weisungen entsprechend erfunden wird, sollen als Nichtchristen angesehen werden, auch wenn sie mit der Zunge des Christus Lehren bekennen. Denn er hat gesagt, nicht, wer (ihn) bloß mit Worten bekenne, sondern nur, wer auch wirklich die Werke tue, werde das Heil erlangen. Sein Ausspruch lautet nämlich so: Nicht jeder, der zu mir Herr sagt, wird ins Himmelreich kommen, sondern wer den Willen seines Vaters im Himmel tut. Denn, wer mich hört und tut was ich sage, hört auf den, der mich gesandt hat. Viele aber werden zu mir sprechen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und Wunder getan? Und dann werde ich zu ihnen sprechen: Weichet von mir, ihr Übeltäter! Dann wird es ein Heulen und Zähneknirschen geben, wenn die Gerechten leuchten werden wie die Sonne, die Ungerechten aber ins ewige Feuer gesandt werden. Denn viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich Felle von Schafen sich umgelegt haben, im Innern aber reißende Wölfe sind. An ihren Werken werdet ihr sie erkennen. Jeder Baum aber, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Daß aber solche, die nicht seinen Lehren entsprechend leben und sich nur Christen nennen, bestraft werden, verlangen wir auch von euch.

I, 17. Abgaben und Steuern suchen wir allerorten vor andern euern Beamten zu entrichten, wie wir es von ihm gelehrt worden sind. Zu seiner Zeit nämlich kamen einige und fragten ihn, ob man dem Kaiser Abgaben zahlen solle. Er antwortete: Sagt mir, wessen Bild trägt die Münze? Sie sprachen: des Kaisers. Und nun erwiderte er ihnen wieder: So gebet denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Darum beten wir Gott zwar allein an, euch aber leisten wir im übrigen willigen Gehorsam, erkennen euch als Könige und als Herrscher der Menschen an und beten, daß ihr neben eurer königlichen Macht euch auch im Besitze vernünftiger Einsicht befinden möget. Wenn ihr aber trotz dieses unsres Gebetes und trotz dieser offenen Darlegung unsrer ganzen Sache unbekümmert um uns bleiben werdet, so sind nicht wir es, die den Schaden davon haben werden. Denn wir glauben, ja wir sind davon fest überzeugt, daß ein jeglicher, sofern es seine Taten verdient haben, im ewigen Feuer seine Strafe finden

und nach Maßgabe der ihm von Gott verliehenen Gaben vor ihm einst Rechenschaft abzulegen haben wird, wie der Christus es in den Worten angezeigt hat: Wem Gott mehr gegeben, von dem wird auch mehr gefordert werden.

I, 18. Denn fasset das Ende all der früheren Könige ins Auge: sie sind so gut gestorben, wie alle andern Menschen. Führte aber das Sterben zu einem Zustand der Empfindungslosigkeit, so wäre das freilich für alle Bösen ein Glück. Da nun aber allen, die gelebt haben, nicht nur die Empfindung verbleibt, sondern auch ewige Bestrafung droht, so dürft ihr es nicht versäumen, euch von der Wahrheit jener Worte überzeugen und durchdringen zu lassen. Daß auch nach dem Tode die Seelen Empfindung haben, davon mögen ja euch überzeugen die Totenbefragungen, die aus den Eingeweiden unschuldiger Kinder gewonnenen Weissagungen, die Beschwörungen menschlicher Geister, das, was die Zauberer Traumsender und Beistände nennen, und überhaupt, was von den auf diesem Gebiete Erfahrenen ins Werk gesetzt wird, ferner die durch abgeschiedene Geister in Beschlag genommenen und gequälten Menschen, die man allgemein Besessene und Tolle nennt, die bei euch berufenen Orakel des Amphilochos, von Dodona und von Pytho und was alles hierher gehört, so auch die Aussprüche der Schriftsteller, des Empedokles und Pythagoras, des Platon und des Sokrates, [] und all derer, die ähnlich, wie sie, sich haben verlauten lassen. So gut wenigstens, wie sie, möget ihr auch uns gelten lassen []; hoffen wir doch selbst unsrer toten und in die Erde gelegten Leiber wieder teilhaftig zu werden, indem wir behaupten, daß bei Gott nichts unmöglich ist.

I, 19. [] Denn wir haben gelernt, daß es besser ist auch an Dinge, die unserer eigenen Natur und überhaupt den Menschen unmöglich sind, zu glauben, als mit den andern ungläubig zu sein; kennen wir doch das Wort unsres Lehrers Jesus Christus: Was bei Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott. Und: fürchtet euch nicht vor denen, die euch töten und euch danach nichts antun können, fürchtet euch aber vor dem, der nach dem Tode Seele und Leib in die Hölle zu werfen vermag. Die Hölle aber ist ein Ort, wo diejenigen gestraft werden sollen, die unrecht gelebt haben und nicht an die Erfüllung alles dessen glauben wollten, was Gott durch Christus verkündet hat.

I, 20. [] Wenn nun die Ansichten, die wir vortragen, auch mit denen der bei euch hochgehaltenen Dichter und Philosophen übereinstimmen [], warum sind dann wir vor allen andern Gegenstand eines ungerechten Hasses? Denn wenn wir behaupten, daß alles von Gott geordnet und geschaffen sei, so wird man glauben, wir sprechen einen Satz Platons aus; [] wenn wir aber sagen, die Seelen der Ungerechten verfallen, auch nach dem Tode noch mit Empfindung ausgstattet, einer Bestrafung, während die Seelen der Guten, von Strafen frei, ein glückseliges Leben führen, so wird man glauben, wir sagen dasselbe wie Dichter und Philosophen. Lehren wir aber, man dürfte Werke von Menschenhand nicht anbeten, so befinden wir uns in Übereinstimmung mit dem Lustspieldichter Menander und wer sonst diesen Gedanken geäußert hat. Denn sie haben es ausgesprochen, daß der Schöpfer größer ist, als sein Geschöpf.

I, 30. Damit nun aber niemand uns entgegenhalte, was denn hindere (anzunehmen), daß nicht aber der, den wir Christus nennen, als ein Mensch, geboren von Menschen, mit Zauberkunst die Wundertaten, die wir ihm zuschreiben, vollbracht habe und dadurch in den Ruf gekommen sei, Gottes Sohn zu sein, so wollen wir nunmehr den Beweis hierfür antreten, wobei wir uns nicht auf die, welche von ihm erzählen, stützen, sondern auf die, die von ihm geweissagt haben, ehe er in die Welt gekommen ist, denen wir genötigt sind, Glauben zu schenken, weil wir ja ihre Weissagungen mit eigenen Augen erfüllt oder sich noch erfüllen sehen: eine Beweisführung, die unsres Erachtens ja wohl auch euch als die sicherste und richtigste erscheinen wird.

I, 31. Nun sind bei den Juden eine Reihe von Männern als Propheten Gottes aufgetreten [ ], und ihre Weissagungen, von den Propheten selbst in genauem Wortlaut und in ihrer hebräischen Muttersprache in Büchern aufgezeichnet, wurden von den zu ihrer Zeit regierenden jüdischen Königen, in deren Besitz sie kamen, sorgfältig verwahrt. Als nun Ptolemäus, der König von Ägypten, eine Bibliothek einrichtete und darin die Schriftwerke aus aller Welt zu vereinigen sich bemühte, erfuhr er auch von diesen Weissagungen und wandte sich an den damaligen Judenkönig Herodes mit der Bitte, ihm diese prophetischen Bücher zu senden. Da sandte ihm denn dieser sie in hebräischer Sprache, in der sie, wie schon erwähnt worden ist, niedergeschrieben waren. Dieweil aber die Ägypter ihren Inhalt nicht verstehen konnten, so ließ Ptolemäus ihn durch eine zweite Gesandtschaft ersuchen, ihm Männer zu senden, die sie ins Griechische übertragen sollten. Dies geschah und solchergestalt sind diese Bücher nicht nur bei den Ägyptern bis zum heutigen Tag erhalten geblieben, sondern befinden sich auch allerorten im Besitze aller Juden, nur daß diese, obwohl sie darin lesen, nicht verstehen, was darin gesagt ist. Vielmehr halten sie uns für Gegner und Feinde und suchen uns, gerade wie ihr, wenn sie können, zu töten oder zu steinigen. Davon kann auch die Tatsache überzeugen, daß in dem zu unsern Lebzeiten geführten jüdischen Kriege Barchochebas, der Anführer des jüdischen Aufstandes, die Christen allein zu schrecklichen Martern verurteilt hat, wenn sie Jesum Christum nicht verleugneten und lästerten. In jenen Büchern der Propheten nun haben wir die Voraussagung gefunden, daß Jesus, unser Christus, in die Welt kommen, durch eine Jungfrau geboren werden, zum Manne heranwachsen, alle Krankheiten und Schwachheiten heilen, Tote auferwecken, gehaßt, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, wieder auferweckt werden, zum Himmel emporsteigen solle [ ]. Und das ist teils 5000, teils 3000, teils 2000, 1000 und 800 Jahre früher geweissagt worden, als er erschienen ist. Denn wie ein Zeitalter auf das andere folgte, so traten nacheinander immer neue Propheten auf.

I, 32. Moses nun, welcher der erste unter den Propheten gewesen ist, hat wörtlich folgenden Ausspruch getan: Nicht wird es fehlen an einem Herrscher aus Juda noch einem Führer aus seinen Landen, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Und der wird sein die Erwartung der Völker, er, der sein Füllen an einen Weinstock bindet, sein Gewand wäscht in Traubenblut. Lasset ihr es euch nun angelegen sein, genau zu erforschen und festzustellen, bis wann die Juden einen eigenen Herrscher und König gehabt haben: bis zum Erscheinen Jesus Christus', unseres Lehrers und Auslegers der unverstandenen Weissagungen [ ]. Juda nämlich war der Ahnherr der Juden, nach dem sie auch Juden benannt werden. Und nachdem Christus erschienen war, seid ihr Könige der Juden geworden und habt ihr ganzes Land in Besitz genommen. [ ] Und Jesaias, ein anderer Prophet, hat dasselbe mit andern Worten geweissagt, indem er also spricht: Aufgehen wird ein Stern aus Jakob und eine Blume wird entsprießen aus der Wurzel Isai; und auf seinen Arm werden die Völker hoffen. Ein strahlender Stern ist wirklich aufgegangen und eine Blume aus der Wurzel Isai ist aufgesproßt, das ist der Christus. Denn er ist durch eine Jungfrau aus dem Samen Jakobs, des Vaters Judas, des schon erwähnten Ahnherrn der Juden, durch Gottes Kraft geboren worden und sein Ahne ist auch, wie der Spruch besagt, Isai gewesen, der nach seinem Stammbaum ein Nachkomme Jakobs und Judas war.

I, 33. Und nun höret auch, wie Wort für Wort seine Geburt durch eine Jungfrau geweissagt worden ist durch den Jesaias: Die Weissagung lautet: Sieh, die Jungfrau wird im Schoße tragen und gebären einen Sohn, und mit Namen wird man ihn nennen Gott mit uns. [ ].

I, 34. Nun höret aber auch, wie sogar der Ort auf Erden, wo er geboren werden sollte, durch einen andern Propheten, den Micha, vorausgesagt worden ist. Dieser hat nämlich

folgendermaßen gesprochen: Und du Bethlehem, Land Judas, bist mit nichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn aus dir wird ein Führer hervorgehen, der mein Volk weiden wird. [ ]

I, 35. Daß aber der Christus von seiner Geburt bis in sein Mannesalter der übrigen Welt unbekannt bleiben sollte, wie er es wirklich geblieben ist, auch darüber sollt ihr eine Voraussage vernehmen, sie lautet: Ein Knäblein ist uns geboren und ein Jüngling ist uns geschenkt, dessen Herrschaft ruht auf seiner Schulter. [ ]

I, 48. Aber auch, daß unser Christus alle Krankheiten heilen und Tote auferwecken werde, ist geweissagt worden, wie ihr aus folgenden Worten entnehmen könnt: Bei seinem Erscheinen werden die Lahmen springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stotternden wird beredt werden, Blinde werden wieder sehen und Aussätzige werden rein werden und Tote werden auferstehen und umhergehen. [ ].

I, 50. Daß er aber auch, nachdem er Mensch geworden, für uns Leiden und Schmach auf sich zu nehmen hatte, [ ], darüber vernehmet folgende Weissagung: Dafür, daß sie seine Seele in den Tod gegeben, und daß er unter die Missetäter gerechnet worden ist, hat er viele Sünden auf sich selbst genommen und wird den Missetätern sich gnädig erweisen. [ ].

I, 51 [ ]. Aber auch wie vorausgesagt war, daß er in den Himmel emporsteigen sollte, möget ihr vernehmen, die Worte lauten: Tut die Himmelstüre auf, öffnet euch, damit einziehe der König der Ehren! Wer ist dieser König der Ehren? Es ist der Herr, der Starke, es ist der Herr, der Mächtige! Daß er aber auch in Herrlichkeit vom Himmel wiederkommen wird, entnehmet dem, was darüber vom Propheten Jeremias gesagt ist und also lautet: Siehe, wie eines Menschen Sohn kommt er auf den Wolken des Himmels und seine Boten (Engel) mit ihm.

I, 52. Da wir nun den Beweis liefern, daß, was tatsächlich eingetroffen ist, alles schon, bevor es eintraf, durch die Propheten vorausgesagt worden ist, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht eingetroffene Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie jedenfalls in Erfüllung gehen werden. [ ] Denn die Propheten haben ein zweimaliges Kommen des Christus geweissagt; das eine, das schon der Geschichte angehört, als das eines mißachteten und dem Leiden unterworfenen Menschen, das zweite aber alsdann eintretend, wenn er, wie sie verkündet haben, in Herrlichkeit aus den Himmeln herab mit seiner Engelschar erscheinen wird, wobei er auch die Leiber aller früheren Menschen auferwecken wird, [ ]. Daß aber dieses, als künftig eintretend, vorausgesagt ist, wollen wir dartun: Es ist nämlich durch den Propheten Ezechiel also gesagt worden: Verbunden soll werden Gelenk mit Gelenk und Bein mit Bein, und das Fleisch soll wieder nachwachsen. Und jedes Knie wird sich dem Herrn beugen, und jede Zunge wird ihn preisen. [ ]

I, 53. Soviele andere Weissagungen wir auch noch anführen könnten, hören wir doch damit auf in dem Gedanken, daß schon die angegebenen ausreichen, um diejenigen zu überzeugen, welche die Ohren zum Hören und zum Verstehen haben [ ]. Denn aus welchem vernünftigen Grunde sollten wir an einen gekreuzigten Menschen glauben [ ], wenn wir nicht Zeugnis über ihn vorfänden, die noch vor seiner Menschwerdung und seinem Erscheinen bekannt gegeben worden sind? [ ]. Solch starke, augenscheinliche Belege nun also können bei vernünftiger Überlegung denen, die die Wahrheit hochhalten, nicht am Wahne hängen, und sich nicht von Leidenschaften meistern lassen, Überzeugung und Glauben beibringen.

I, 54. Dagegen bieten diejenigen, welche die von den Dichtern erfundenen Erzählungen vortragen, der lernenden Jugend keinerlei Beweis dar.

II, 14. Und nun ersuchen wir euch, was euch gefällt, durch eure Unterschrift gut-

zuheißen und dann dieses unser Büchlein[1] veröffentlichen zu lassen, damit auch die andern mit unsrer Sache bekannt und in den Stand gesetzt werden, sich dem falschen Wahne und der Unkenntnis des Guten zu entreißen. Sie verfallen (sonst) vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung [ ]; denn in der menschlichen Natur liegt die Kraft, Gutes und Böses zu erkennen, [ ] so daß sie [ ] keiner andern Richter bedürfen.

II, 15. [ ] Wenn ihr aber unsrem Büchlein die Veröffentlichung gestatten solltet, so möchten wir es allen zu lesen geben, damit sie womöglich anderen Sinnes werden. Haben wir doch einzig um dieses Zweckes willen diese Reden verfaßt. [ ] Und nun, nachdem wir getan, was in unsern Kräften stand, und auch gebetet haben, daß alle Menschen auf Erden der Wahrheit gewürdigt werden mögen, wollen wir schließen.

I, 68. Und wenn das euch der Vernunft und Wahrheit gemäß zu sein scheint, so achtet es! Erscheint es euch aber als törichtes Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhänget aber nicht über Leute, die keines Vergehens schuldig sind, wie über Staatsfeinde den Tod! Denn wir sagen euch voraus, daß ihr, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharren solltet, dem künftigen Gericht gewiß nicht entgehen werdet, und daß wir bei dem Rufe bleiben werden: Was Gott will, das geschehe! [ ].

Petrusevangelium oder Ägypterevangelium.

Das Evangelienfragment, das im Winter 1886/87 in Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, neben Fragmenten aus einer Apokalypse und aus dem Buch Henoch auf einer dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörigen Pergamenthandschrift im Grab eines koptischen Mönchs gefunden wurde, hat man alsbald allgemein und mit Recht auf Grund seines eigenen Zeugnisses (vgl. V. 26. 60) für das Petrusevangelium in Anspruch genommen. Dennoch habe ich sofort die Frage aufgeworfen, ob das Fragment nicht mit ebensoviel Recht dem Ägypterevangelium zuzuweisen sei, und ob nicht überhaupt das Petrusevangelium und das Ägypterevangelium für verwandt oder identisch zu halten seien. Ich meinte diese Frage in bejahendem Sinne beantworten zu müssen, und

[1] Griechisch: βιβλίδιον, wie man Apol. I, 1—60 und II, 1—15 schwerlich heißen kann. Die Erörterungen Veils sind ungenügend (a. a. O. S. 117 u. 135). Zugestanden, daß βιβλίδιον im amtlichen Sinne (Bittschrift lat. libellus) genommen werden muß, die Grundbedeutung des Wortes wird doch niemals so völlig erkannt worden sein.

da ich heute noch dieser Ansicht bin, möchte ich sie aufs Neue einer kurzen Erörterung unterziehen.

Wenn die Kirchenväter von τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον (Clemens Alex. str. III, 9, 63) oder τὸ ἐπιγραφόμενον κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον (Hippolyt, Philos v. 7) oder τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον (Epiphanius, haer. 62, 2) reden, so wird dieses Evangelium hiermit bezeichnet nach dem Gebiet, in dem es vornehmlich zu Hause ist. Eigentlich und ursprünglich wird es aber wohl anders geheißen haben. Es wird vermutlich wie die andern Evangelien nach irgend einer apostolischen Autorität benannt gewesen sein. Epiphanius sagt denn auch ausdrücklich, daß gewisse Leute dem Ägypterevangelium diesen Namen gegeben hätten. An und für sich wäre es also sehr wohl möglich, daß das Ägypterevangelium eigentlich τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον hieß, daß man es aber in kirchlichen Kreisen zumal den vier kanonischen Evangelien gegenüber nicht gern mit diesem Ehrentitel, der ihm eine alles überragende Autorität zu geben schien, auszeichnen wollte, und es darum lieber, dem Gebiet seiner Herkunft und hauptsächlichen Verbreitung nach, Ägypterevangelium nannte.

Was nun das Petrusevangelium betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, daß Justin es gekannt hat (vgl. Dial 106, aber auch Apol I, 35. 40 und Dial 97), daß es ums Jahr 200 p. Chr. in Rhossus bei Antiochien und an letzterem Orte selbst Anhänger hatte (Eus. h. e. v. 1, 12), sowie daß es in der sogenannten Apostolischen Didaskalia benutzt ist (vgl. Harnack, Bruchstücke des Ev. u. d. Apok des Pe. 2. A. S. 40ff.). Hieraus ergibt sich, daß das Petrusevangelium in Syrien einige Verbreitung gehabt hat. Allein das gilt ebenso und wohl noch viel mehr von Ägypten. Man hat, wie ich in meinen „Apostolischen Vätern" (I, S. 461 ff.) gezeigt habe, schon guten Grund, anzunehmen, daß das Petrusevangelium dem ums Jahr 131 p. Chr. in Alexandrien schreibenden Überarbeiter des Barnabasbriefes bekannt war. Ebenso hat es später Origenes (Tom. X, 17 in Matth. Delarue III, 462) und Dionysius von Alexandrien (Migne, Patr. Graec. X, col. 1599) gekannt. Aber der stärkste Beweis dafür, daß das Petrusevangelium sich ganz besonders in Ägypten fest eingebürgert hatte, liegt in der Tatsache, daß ein Fragment dieses Evangeliums noch im 8. Jahrhundert p. Chr., wenn nicht später, einem koptischen Mönch in Oberägypten mit ins Grab gegeben wurde. Es wäre also durchaus nicht zu verwundern, wenn das Petrusevangelium von solchen, die ihm diesen autoritativen Namen nicht geben wollten, Ägypterevangelium genannt worden wäre.

Für die Gleichsetzung von Petrusevangelium und Ägypterevangelium kommen aber noch andere Momente in Betracht. Origenes nennt einmal das Petrusevangelium mit diesem Namen. Aber an der Stelle, wo er neben den kanonischen Evangelien die meisten und wichtigsten außerkanonischen Evangelien aufzählt (Hom. I in Luc.), spricht er nicht vom Petrusevangelium, wohl aber vom Ägypterevangelium. Clemens von Alexandrien, der allerlei außerkanonische Literatur, speziell auch die ἀποκάλυψες Πέτρου und das κήρυγμα Πέτρου kennt, erwähnt doch auffallenderweise niemals das Petrusevangelium, dagegen öfter das Ägypterevangelium (str. III, 6, 45. 9, 63. 64. 66; 13, 92; Exc. Theod. 67). Und wenn Serapion von Antiochien (Eus. h. e. VI, 12) sagt, daß das Petrusevangelium bei den Doketen im Gebrauche sei, so nennt Clemens von Alexandrien (str. 3, 13, 91. 92) den Julius Cassianus das Haupt der Doketen (ἐξάρχων τῆς δοκήσεως) und bezeugt von ihm, daß er das Ägypterevangelium gebraucht habe.

Das alles wird wohl noch nicht jedermann überzeugen. Aber vielleicht setzt uns der in Akhmim gefundene Evangelientext selbst in Stand, die letzten Zweifel an der Identität von Petrusevangelium und Ägypterevangelium zu überwinden.

Zum Eigentümlichsten und Merkwürdigsten in unserm Fragment gehört ohne Zweifel die Beschreibung des Auferstehungsvorgangs. In der Nacht zum Sonntag, während die Soldaten am Grab Wache halten, ertönt eine laute Stimme im Himmel; dieser öffnet sich und zwei Männer in lichtem Glanz kommen herab und gehen auf das Grab zu. Der davor liegende Stein wälzt sich von selbst zur Seite, das Grab öffnet sich und die beiden Jünglinge treten ein. Bald darauf sieht man drei Männer aus dem Grab hervorkommen, wovon zwei den einen stützen, während ein Kreuz ihnen folgt. Die Häupter der beiden reichen bis zum Himmel, das Haupt des von ihnen Geführten ragt noch über die Himmel hinaus. Und vom Himmel hört man eine Stimme, die spricht: Hast du den Entschlafenen gepredigt? worauf vom Kreuz die Antwort vernommen wird: Ja!

Diese Erzählung ist noch sehr der Erklärung bedürftig. Der aus dem Grab Geführte ist jedenfalls der wiedererstandene Sohn Gottes. Daß zwei Männer oder Jünglinge in lichtem Glanz vom Himmel kommen und ihn geleiten, erinnert teils an die zwei Männer in leuchtendem Gewand, die nach Lukas im leeren Grabe stehend gefunden werden, teils an die synoptischen Erzählungen von der Verherrlichung auf dem Berg, wo Moses und Elias aus dem Himmel bei Jesus erscheinen und wo den

Jüngern verboten wird, vor der Auferstehung des Menschensohns hiervon etwas zu erzählen. Eine gewisse Parallele enthält auch die Erzählung von der Erscheinung der drei Männer bei Abraham in Mamre, sofern Philo den obersten der Drei für den Logos erklärt (de Abrah 24). Und Ähnliches findet sich 2 Macc. 3, 22, wo dem Heliodorus, dem Feldherrn des Seleucus, der den Tempelschatz plündern will, ein schrecklicher himmlischer Reiter sich entgegenstellt, begleitet von zwei Jünglingen in glänzendem Gewand.

Wenn gesagt wird, daß das Haupt der Zwei bis zum Himmel reichte, das Haupt des von ihnen Geführten dagegen die Himmel überragte, so kann man dazu Stellen aus der Sapientia Salomonis und aus dem Hebräerbrief vergleichen. So heißt es Sap. 18, 16 vom Worte Gottes, daß es auf der Erde stand und den Himmel berührte, während Hebr. 7, 26 (vgl. 4, 14) von Christus, dem wahren Hohepriester, gesagt wird: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (vgl. Hermas, Sim IX, 6; Hippolyt, Philos. IX, 13).

Aber nun das Kreuz, das den Dreien folgt und auf die Frage der Himmelsstimme: „Hast Du den Entschlafenen gepredigt"? die Antwort gibt: Ja! Nach einer Erklärung hiervon habe ich mich bisher vergeblich umgesehen. Doch meine ich eine solche nunmehr selber gefunden zu haben. Was hier gesagt wird, läßt sich, wie ich glaube, nur verstehen als ein christlich gewendeter Rest altägyptischer Religionsvorstellungen und Religionsgebräuche. Seit der 12. oder 13. Dynastie war es in Ägypten üblich, daß dem Toten Holz- oder Fayencefiguren in Mumiengestalt mit ins Grab gegeben wurden. Man nahm an, daß sie im Jenseits Leben gewinnen und für den Verstorbenen, wenn er dort zur Arbeit aufgerufen würde, eintreten. Sie werden darum Ušebti d. h. „Antworter" genannt.[1] So wird offenbar auch in unserem Texte angenommen, daß das Kreuz den Gottessohn ins Grab und in die Unterwelt begleitet habe, da lebendig geworden und für Christus, als er den Entschlafenen predigen sollte, eingetreten sei. Mit dem Gottessohn geht darum das Kreuz auch wieder aus dem Grab und der Unterwelt hervor, und da es ein „Antworter" ist, antwortet es in unserem Texte auf die Frage jener Himmelsstimme: Ja!

Mit denselben altägyptischen Religionsvorstellungen und Religionsgebräuchen hängt es zusammen, daß man in jenem Grab zu Akhmim

---

[1] Vgl. Lange bei Saussaye 2. A. I, S. 136. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 136. Erman, Die ägyptische Religion, S. 140. 141. 190.

eine Pergamenthandschrift mit Fragmenten aus dem Petrusevangelium, der Petrusapokalypse und dem Buch Henoch gefunden hat. Denn dem ägyptischen Toten wurden auch allerlei Texte ins Grab gelegt, nicht nur magische Formeln und Klagelieder, sondern auch Papyri mit Lektüre zur Unterhaltung und Belehrung.[1]

Ägyptischen Ursprungs ist aber weiter überhaupt auch die jener Erzählung vom Kreuz zu Grunde liegende Vorstellung von der den Entschlafenen zu Gute kommenden Hadesfahrt Christi. Denn dieselbe hat offenbar ihr Urbild in der Hadesfahrt des ägyptischen Sonnengottes, der den Bewohnern der Unterwelt Licht spendet und die Seelen der Verstorbenen, die die magischen Formeln kennen, mit sich heraufführt.[2] Es ist bezeichnend, daß es neben dem Petrusevangelium eine ebenfalls unter Petrus Namen laufende Schrift, nämlich der erste Petrusbrief (3, 19. 20) ist, wo diese Vorstellung vom descensus Christi ad inferos zuerst sich findet. Es knüpft sich daran von selbst die Frage, welche von beiden Schriften die ältere ist. Doch können wir dieselbe in diesem Zusammenhang auf sich berufen lassen. Hier kommt es für uns vor allem darauf an, hervorzuheben, daß speziell das, was in unserem Text vom Kreuz Christi erzählt wird, genuin ägyptisch ist, daß unser Fragment des Petrusevangeliums, sofern es jene Erzählung enthält, in Ägypten entstanden und für ägyptische Leser geschrieben sein muß, und daß darum das Petrusevangelium und das Ägypterevangelium ohne Zweifel identisch sind.[3]

[1] Wiedemann, a. a. O. S. 136.

[2] a. a. O. S. 47. 55ff.

[3] Ich kann mich nicht enthalten, nachträglich noch die Vermutung auszusprechen, daß auch die beiden himmlischen Gestalten, die den Auferstandenen aus dem Grabe führen, nichts anderes sind als christlich aufgeputzte ägyptische Götterfiguren. Ich denke dabei an die beiden Götter Wep-wawet „die Wegweiser". Erman (Die ägypt. Relig. S. 16) vermutet, daß sie so heißen, weil sie den Toten die Pfade in ihr dunkles Reich zeigen. Aber nach Erman S. 178 spielen sie auch sonst als Geleitsmänner im Isis- und Osiriskultus eine Rolle.

Amsterdam. Daniel Völter.

Bemerkung.

Der Schluß des Aufsatzes von D. W. Bousset, Beiträge zur Achikarlegende wird im nächsten Jahrgang veröffentlicht werden. E. P.

[Abgeschlossen am 31. Oktober 1905.]

112574

112574
Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft
v. 6
1905

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft
v. 6
1905

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.